朱学勤：《道德理想国的覆灭》

目录

序

这是一个并不新鲜的课题。

从清末君子上书光绪，引荐法兰西革命的激进范例开始，让。雅克。卢梭的思想、马克西米利安。罗伯斯庇尔的实践在百年中国，已是耳熟能详。

大学历史课堂不断提及那个激动人心的时代，使得一代又一代的中国学生为之神往，心魂飘荡；每当民族危亡人心动荡的年代，马赛曲的歌声总是在知识分子的救亡曲中首先唱响——塞纳河畔飘来的旋律既融进了国际歌，也融进了中华民族的国歌，它最好不过地证明：法兰西风格的政治文化已经融进了中华民族的政治血液、政治性格。

然而，正因为如此，这又是一个亟待给予新解的课题。

卢梭的思想究竟产生于什么思想环境？除了社会经济层面的分析——这一方面我们过去已作了很多，它与中世纪救赎传统在思想史本身的源流关系上究竟有何关联？上与马丁。路德的宗教改革，中与同时代人的启蒙哲学，下与罗伯斯庇尔在法国革命中的政治实践，卢梭与他们究竟在哪里相会？

这一片相会关联域以后如何催长法兰西风格的政治文化？

由此，又如何发散形成欧陆一派政治哲学、政治性格，与英美一派政治学、政治性格双峰对峙、二分天下？法兰西风格的政治性格如何融入中国近代政治文化？这一输入对中国近代意识形态的形成如何产生影响，产生了什么影响？所有这些问题，亟须从学理上给予梳理和说明。

一

１９７６年以后，大陆的世界史研究突破极左思潮的长期束缚，对于上述问题已经取得了一些开创性成果。１９８９年王养冲、陈崇武编译了我国第一本《罗伯斯庇尔选集》，给大陆学者、读者研究思考罗伯斯庇尔实践卢梭思想的失败悲剧，提供了第一手资料；同年出版的陈崇武著《罗伯斯庇尔评传》，考证了罗伯斯庇尔与卢梭思想联系的关键性史料，提出了一些富有启示的见解；１９１年高毅在张芝联指导下的博士论文《法兰西风格：大革命政治文化》，把研究探角直接伸入上述关联域，资料之丰富，方法之新颖，令人耳目一新。但是，由于下列四个方面的限制，国内研究尚处于开创阶段，上述问题尽管有所涉及，甚至有所突破，毕竟语焉不详，未中肯綮，至今仍未有令人满意的回答。

一、资料建设尚不全面。

例如卢梭的两本代表作：《致达朗贝尔——论观赏》①和《让。雅克审判卢梭》至今尚未译出。不了解前者，即无法全面理解卢梭的社会观、政治观，以及卢梭思想的这一关节点：为何排斥英国的政治学说和政治制度？

不了解后者，则难以理解卢梭与启蒙运动的分裂，分裂之后卢梭本人的思想状况。

中国人普遍以《忏悔录》理解卢梭之生平，而卢梭本人却早已声明，《忏悔录》是他的失败之作，正是为了弥补这一失败，他在四年之后方写作《让。雅克审判卢梭》，以抵消《忏悔录》之影响。

二、学科壁垒尚未打通。

在国内学术界，卢梭思想属哲学、政治学范畴，罗伯斯庇尔实践属史学范畴，史学等待哲学、政治学的学理说明，哲学、政治学则等待史学的史料实证。在相互隔阂、相互等待中，这一牵连大革命史、政治学说史诸多关键的热点问题只能置于冷处理阶段，双方都有所涉及，双方都语焉不详。

三、研究视野过于偏窄。

大陆学界较多注意观念冲突下的社会经济因素，却忽视当时各种观念本身及其相互关系的梳理。这种“纵向”

有余“横向”

不足的研究视野，貌似深刻，处理失当，反而会出现一个从常识看来却难以交代的尴尬局面：对于当事人并不知道的“深层动因”

，后人似乎比当事人知道得还多，对于当事人当时已十分明确的观念史事实，后人却不甚了了。

四、意识形态的框架束缚尚未突破。

对于大陆主流学术界而言，冲破极左思潮的束缚，目前已并不困难。但是冲破极左思潮得以滋生的意识形态框架，至今还步履维艰。

如果考虑到中国近代意识形态框架中本身包含有法国革命政治文化的外来影响，这一问题的严重性就格外突出：研究对象内含的意识形态取向，已外化为研究者本身的意识形态框架，两者攀援纠结，难以松解。由此所产生的困难与阻抗，远甚于其他研究领域。反过来说，这也正是研究这一课题的现实意义之所在：从学理上批判研究对象中的意识形态取向，有可能成为研究者本身意识形态框架的清理过程。

以上四个负面环节，有内在的逻辑联系。其决定性的一环，当是最后一环，即意识形态的束缚。

二

相比国外研究的日新月异，包括我在内的大陆同行确有理由感到惭愧。

从卢梭去世那一天起，西方学术界即出现激烈的学理辩论，绵延二百年，至今未有定论。

新知歧见代有人出，一家之言层出不穷。

但是，从未有一家之言，能够定于一尊，成为意识形态框架，强加于人。

首先，卢梭思想的基本属性即难以定论。

卢梭是启蒙思想家吗？

卢梭刚去世，柏克即断言卢梭是启蒙运动的集中代表，并首次把法国革命的激烈程度与卢梭思想的影响联系在一起：“我相信，卢梭如果还活着，在他短暂的神志清明时刻，一旦看到他的思想引起那么疯狂的实践后果，他一定会吓昏过去”。

这一论断持续至法国革命结束，到１９世纪初开始受到法国人怀疑。埃米尔。法盖首次发现卢梭并不是一个个人主义者，与启蒙精神并不合拍。由此，法国革命通过卢梭与启蒙影响挂钩的说法开始动摇。经过十九世纪的长期争辩，到２０世纪３０年代，德国新康德主义大师卡西勒参加了这场辩论。

卡西勒认为，卢梭是属于启蒙阵营，但是，他是以分裂的形式属于启蒙阵营；他移动了启蒙重心，攻击了启蒙的前提——理性和进步；整个１８世纪，卢梭都未得到同时代人的理解，只有一个外国读者读懂了他的原意，那就是康德。卡西勒认为，首先要承认卢梭与启蒙运动有分歧，在此前提下，反过来才能为卢梭辩护。

卡西勒的观点不无偏颇。

但是，他的观点大大拓宽了２０世纪人重新认识卢梭思想基本属性的视野。

其次，卢梭思想的政治取向也存在争论。

卢梭是民主主义者吗？

如前所述，法盖首次发现卢梭不是个人主义者，也不是民主主义者，以后应者众多，如亨利。泰纳等。泰纳关于卢梭有一名言，影响甚广："人民主权的教义落在群众手里，将解释为并产生出一个完整的无政府状态，然后延至一个统治者出现，落在他的手里又将解释为并产生出一个完整的专制形态"。

著名的批判理性主义大师卡尔。波普对此亦有评论。他称卢梭政治取向是一种"浪漫的集体主义"，⑤由此必然产生专制导向。

至于伯特兰。罗素在《西方哲学史》下卷中对卢梭批评，在思想界更是流传甚广。对于这种论断，贝克似乎持谨慎态度。

他更愿意指出卢梭思想存在有极丰富的多义解释之可能："无论你是属于左派（哪怕是左翼中的左翼），还是属于右派（哪怕是右翼中的右翼），你都能在卢梭这里找到你的信条"。

１９１５年，伏恩研读完卢梭的全部手稿，精心为英语世界选编了两册卢梭政治著作，在前言中提出了一个似乎比较公允的看法。他认为卢梭的全部理论活动像是一场从个人主义向集体主义的漫长旅行："他开始时是一个自由的鼓吹者。到了第二篇论文时（《论人类不平等的起源和基础》），单一的个人尚绝对独立于他人，而《社会契约论》则代表了一个绝然不同的方向，抽象的观念越来越少，个人主义的观念亦随之减弱。在这里，自由不再是个人的独立，而只能是在全部屈从于为国家服务的过程中去追求。

……漫长的旅行到此结束，卢梭置身于一个与起步时截然相反的坐标上。"在基本属性、政治取向等重大问题上，之所以长期不能形成比较确定的共识，除了研究者主观因素之外，还有一个客观原因：卢梭的语言风格给后世研究造成巨大的障碍。最早对卢梭语言表示不满者，就有他的同时代人。英国怀疑论哲学家大卫。休谟说："他的作品充塞着夸张、谵语，以致我难以置信，仅靠它们的雄辩就能支撑起它们"。

卢梭生前１７５６年３月致埃皮奈夫人信中也承认："我的词汇中几乎没有共通的含义，……将来你可能会读懂，它们并无其他人所使用时的含义"。

诗人拜伦曾形容卢梭的语言风格：

自虐的智者，狂野的卢梭，痛苦折磨着使徒，他喷射出激情与魅惑，却从灾祸中绞榨出势不可挡的滔滔雄辩。

这样的语言风格对文学创作可能有利，但对史学、哲学的理论分析来说，却是极大的障碍。正是为了克服这一障碍，２０世纪西方研究者或主动或被迫均摸向卢梭文本的背后，试图寻找能够阐释卢梭思想的其他进路，这就出现了本世纪以来卢梭研究的方法论更新潮流。

卡西勒首先提出传记阅读法。他认为应该把卢梭的所有理论文本读为他个人的传记，这样才能读通、读懂、读连贯："诸多观念的历史线索在这里逐渐消失于个人的传记，然后再以纯粹个人病历的形式重新浮现出来"。

汉肖尔也赞同这样的解读："卢梭的著作与他的生平结合得如此紧密，以致如不了解他那古怪而特别的经历，

就几乎不可能理解它们”。

斯特罗宾斯基既当过精神病医生，又受过狄尔泰、海德格尔哲学熏陶，他结合心理学和阐述学两方面的资源，从个体语言和个体病症进入卢梭心境，１９７７年以法文著有《卢梭：透明与暧昧》一书，并专门写有“论卢梭的病”一文。

他的著作１９８８年译成英文，在西方同行中引起广泛重视。

饶有兴味的是，法国最新哲学流派——解构主义也参加了这一行列。

他们认为，卢梭的理论文本是解构主义阅读法的最佳文本。

这一流派的经典文献——德里达《书写语言学》中，辟有专节解构卢梭文本：“危险的补白”。

这一派人中的德。

包曼遍读卢梭著作，没有一本卢梭的文本能逃脱他的解构手术刀。卢梭《忏悔录》经他解构，几乎无地自容。他认为，卢梭企图通过如实陈述事件真相，以真与假的认识论价值偷换善与恶的伦理判断，以此恢复作恶多端之后的良心平衡。他还认为，贯穿卢梭一生理论活动中，有一种语言癫痫症，周期性地飘移，周期性地发作。

在这场方法论转移中，值得注意的是西方马克思主义者的探索。法国路易丝。阿尔图塞以结构主义手法着重剖析卢梭的《社会契约论》，从文本中找出四个逻辑上的断裂，阐明了卢梭从个人主义走向专制集权主义的内在走向，说理透彻，立论坚实。

阿尔图塞的这一研究在西方学术界中激起重大反响，至今享誉不衰。

其他方法、其他观点还可以再举出一些。

至于对罗伯斯庇尔成败之评价，则更是人见人殊，难以定论。

总之，在国外学术界，与上述卢梭思想有关的问题，已引起诸多学科的共同兴趣。

陈旧的观点正在淘汰，新颖的方法层出不穷。在哲学家、政治学家、历史学家甚至文化艺术史家的综合努力下，上述大革命史的关联地带已经日新月异，气象万千。他们的研究框架值得借鉴，他们的研究成果亟待引进。

三

本世纪初，中国第一流的学者已注意法国革命政治文化的影响，以及这一影响与中国政治文化某些成份的相通之处。

据吴宓日记１９１９年８月３１日记载：

陈君寅恪谓西洋各国中，以法人与吾国人习性为最相近。

其政治风俗之陈迹，亦多与我同者。

美人则与吾国人相去最远，境势历史使然也。

这是目前仅见的中国学者发现并关注这一课题的最早纪录。可以设想，如果沿着陈寅恪开辟的这一言路推进，只要持之有恒，大陆学术界对这一课题的研究并不难与国外学术界接轨。

１９４９年以后，大陆学术界的主流话语系统发生巨变，从苏联引进的世界近代史、政治学说史体系打断了上述言路的继续发展。

大雾迷漫之中，能够冲破窒碍，坚持独立思考者，从目前可见的资料看，可能只有已故思想家顾准先生一人。

１９７３年４月２９日的一则顾准笔记，透露出当时恶劣环境中个别先知先觉者令人惊叹的思想光芒：

１７８９、１９１７，这股力量所以强有力，一方面因为它抓住了时代的问题，一方面是因为它设定终极目的。而终极目的，则是基督教的传统：基督教的宗教部分，相信耶稣基督降生后一千年，基督要复活，地上要建立千年王国——一句话，要在地上建立天国。基督教的哲学部分，设定了一个“至善”

的目标。共产主义是这种“至善”

的实现。要使这运动强大有力，这种终极目的是需要的，所以，当伯恩斯坦回到康德，即回到经验主义，说“运动就是一切，终极目的是无所谓的”

时候，他破坏了这面飘扬的旗帜，理所当然地要成为修正主义。可是，这些发生在“娜拉出走以前”。

娜拉出走了，１９１７年革命胜利了，问题没有完结。

......

１９１７—１９６７，整整５０年。

历史永远在提出新问题。

这５０年提出了以下这些问题：１革命取得胜利的途径找到了，胜利了，可是，“娜B拉走后怎样？”

２１７８９、１８７０、１９１７，这一股潮流，走了它自己的路，B可是还有另一股潮流，两股潮流在交叉吗？怎样交叉的？

它们的成果可以比较吗？前景如何？

３１７８９、１８７０、１９１７，设定了一个终极目的。要不要B从头思考一下这个终极目的？

这是当时被排斥在主流学术界之外，一个优秀思想家写给抽屉而不是写给出版社的思想手记。也许被排斥的遭遇恰恰保护了真正的思想生命，我在本书中费３０万言所欲说明而且不一定能够说明的内容，都已被他在２０年前点破。面对如此犀利的先知先觉，我不能不肃然起敬。如果说，在对比国外同行的研究成果时，我们曾感到惭愧；那么面对国内２０年前的先知先觉，联想他当时处境之险恶、研究条件之匮乏，我们更有理由感到第二次惭愧。

２０年后的今天，坚冰已经打破，原有言路已经恢复，当年顾准困居斗室独自思考的问题，已经能够在公开出版物中从容讨论，尽管乍暖还寒，间有阴霾，但是整体环境已非顾准当年可比。

在这种情势下，如果我们还不能沿着前人点拨的言路向前多走一步，哪怕是一小步，那真是愧对先师，也愧对自己了。

四

从精神履历上说，我属于１９４９年以后出生的大陆第三代人。这一代人的精神觉醒，大致可以１９６８年为界。那一年正是他们以各种纸张书写他们对社会政治问题的思考的年代，也是他们卷入思潮辩论的年代。

这种辩论后来延续到农场，延续到集体户。我清楚记得，当年上山下乡的背囊中，不少人带有一本马迪厄《法国革命史》的汉译本。从此他们无论走到哪里，都难摆脱这样一个精神特征：以非知识分子的身份，思考知识分子的问题。用梁漱溟总结本世纪初他那一代人的话来说，１９６８年的这一代人是“问题中人”

，而不是“学术中人”。

尽管他们中间后来有人获得知识分子身份，但是１９６８年产生的那些问题始终左右着他们的思考，甚至决定着他们终身的思想命运。

就我而言，１９６８年问题中最令人困惑的焦点，也就是延续至本书写作时还在思考的这样一个问题：为什么法国革命与文化革命如此相近？

历史实在残酷。

“６８年人”

中的大多数后来是被牺牲了，或者消耗了，只留下少数几个幸运者能够进入学术环境，以学理言路继续思考６８年问题。也许我就是这少数人中的一个。

然而可能也因为这一点，我的思考显得格外拖累：既要延续６８年的思考，又要避免对法国革命的穿凿附会；既要尽可能客观清理从启蒙到革命这一段历史的思潮源流，又要为我下一步研究把重心移向中国留下足够的发展脉络；既要坚持法国革命中高昂的价值理性，又要批判这一价值理性越位逾格所造成的负面灾祸。这三层拖累，尤其是最后一重思考，对于一个像我这样的“６８年人”来说，可能需要付出更多的心理代价。在本书写作最困苦、最动感情、又最需要克制感情的日子里，我给友人写信说：“我哪里是在批判卢梭？我是在我自己和同代人的心里剥离出一个卢梭。“写历史这样投入，恐怕是犯忌的。但是，一代人本身有怎样的历史，总是在影响这代人如何理解以往的历史。

兰克和他的学派当然可以要求纯客观，但未必能够做到纯客观。

人们走不出自己的历史，犹如走不出自己的皮肤。在这方面，我相信克罗齐的名言——一切历史都是当代史，一切历史都是思想史——似乎更为坦率，也更为诚实一些。因为诚实，坦诚实言自己的主观局限，反而更显客观。当然，克罗齐的观点不能作实用主义解，以此放言无忌，任意曲解历史。它只不过公开承认一切历史著作的局限，以及历史写作者走不出自己皮肤的一份无奈。

１９８２年，我就是带着这一份无奈，进入大学历史系，并选择了西方政治思想史的专业。

后来才发现，我想研讨的问题太大，而我所积累的学力太弱，根本啃不下这一题目。三年研究生学业，结果只做了一个边缘性的题目：《托马斯。潘恩和法国大革命》，旁敲侧击而已。

然而，要做这一课题的意念却十分顽固，并未因此而磨灭。

１９８９年秋，风卷残云，沉埃未定。

我带着上山读书的心情再入学府，投师复旦金重远先生。承先生厚爱，竟然肯定了上述问题的学术价值，并鼓励我写下来，以此作为博士论文的主攻方向。应该承认，即使到了这个时候，我也是心有余而力不足，未必有足够的学力能啃下这一题目。

更何况这三年还有这三年的困厄，甚至横生波折，差一点打断我在复旦的正常学业。如果没有金先生在关键时刻的仗义执言，多方奔走，我能否把心中积压多年的一些想法写出来，或者写完之后能否顺利通过答辩，都是难以想像的事。

三年自有三年事，如鱼饮水，冷暖自知，将来总有回头细说的时候。

总之，历尽三载，长话短说，算是把这篇论文熬出来了。

论文修改成书稿时，除必要的增补改动外，章节结构未变，还是分两部，切为九章。

第一部分四章，为静态分析，梳理卢梭思想的外在资源与内在结构；第二部分四章，为动态描述，追述卢梭思想在大革命时期罗伯斯庇尔政治实践中的展开过程；外加一章后论。

很显然，这样的章节安排赋有以论带史、以史证论的意味，也含有我努力打通从观念到事件、从思想史到政治史这两方面壁垒的尝试。

我不敢奢望这一尝试已经成功，但我渴望专家和读者——尤其是我的同代人读者，能够给予严正批评。

任何一种分析模式的摸索和建立，都有借鉴的成分。

在这里，我应坦陈说明本书分析模式主要得益于两位马克思的影响——卡尔。马克思和马克思。韦伯。

在西方学术界，有时确实是将卡尔与韦伯并列为两位马克思，我接受这种说法。

马克思的《德意志意识形态》等著作对我的影响主要表现在，从政治国家与市民社会的二者关系摸索卢梭思想的悖论、法国革命高尚动机与悲剧终局的背反。政治国家与市民社会的关系，是９０年代海外学术界讨论的热点。本书亦试图从这一特定角度作出力所能及的回应。

韦伯社会学框架体系对我的影响表现在，从传统型、奇理斯玛型、法理型三种统治合法性入手，剔除卢梭、罗伯斯庇尔奇理斯玛成分，揭示法国政治统治合法性从传统型向法理型转化过程中，在奇理斯玛型阶段遭遇的种种困境。

韦伯对价值理性在批判中同情，在同情中批判的态度，更是我努力注意把握的学理分寸。在后论中，这一点反映得较为明显。

除此之外，当代政治学行为主义的政治发展理论、当代哲学从认识论向语言论的转向、当代心理学精神分析方法等，在本书分析模式中都留下了浓淡不一的痕迹。我试图吸纳上述方法论，以化合形成自己的分析方法。这一尝试是否生硬勉强，还有待各行专家学者指正。

任何一种分析模式的摸索与建立，都是忽略不计具体细节的抽象结果。在这里，我想说明的是：一、本书未能涉及相关的社会、经济因素，实为题材所限。

不涉及这些因素，不等于否认这些因素。

挖掘并且描述这些因素，将是另一类专著中最为引人入胜的精彩章节。

二、本书突出英、法政治思潮的分野，并不排斥这两股思潮之间尚有交融相汇的一面。

同理，本书突出启蒙运动内部的分裂，也不否认分裂双方同处一个时代确有相互贯通的一些共识。之所以删略不计，并不是出于任意剪裁，而是基于这一考虑：读者对这些交融相汇、相互贯通的一面，已经比较熟悉，再由本书赘述，似无必要。

三、为集中力量补充卢梭思想从理论到实践这一国内研究界亟须填补的空白，本书写作模式安排为从卢梭到罗伯斯庇尔的对位描述。

但是，对位描述并不等于对应负责。

一种思想不可能由一种实践对应负责，其间一定有大量中介因素汇入。

简写或略写中介因素，并不等于否认这些因素的存在。

同理，本书的解释范围亦只限于从卢梭到罗伯斯庇尔的特定角度，如果从这一角度得出一些批判性的认识，这一认识亦不应被认为是对法国大革命的全盘否定。

概论法国大革命，殊非易事，非我目前学力所能承担。

在本书写作过程中，我曾参阅国内专家王养冲、陈崇武先生有关专著，并在论文答辩时得到陈崇武先生的当面指教；曾与日内瓦大学历史系瑞士学者左飞先生（ＮｉｃｏｌａｓＺｕｆｅｒｅｙ）

在京面谈，请教有关卢梭故地的种种问题；曾与我的同代学友北京大学历史系高毅先生面谈、通信、切磋疑难，并得到他从法国、瑞士搜集的种种资料，以及他所取得研究成果的慷慨相助，本书第六章、第七章经他同意部分引用了他的研究成果；尤其难忘的是，导师金重远先生对我的爱护和保护，王元化先生出任答辩委员会主席，在关键时刻给予我关键性的支持——所有这些帮助，应该借此机会，一并致谢。

“可怜荒陇穷泉骨，曾有惊天动地文”。写完这篇序言，我又一次想起顾准，想起以“１９６８”

命名的那一代人。历史无情，埋没多少先我而知者？

天网有疏，间漏一二如我后知者。

先知觉后知，是为启蒙；后知续先知，勉为继承。谨以我绵薄之作，敬献顾准先生在天亡灵；同时，亦以此敬献我同时代人中的启蒙者、牺牲者，也算是一份迟到多年的报答。

引言　从神学政治论到政治神学论

乌托邦的消极意义和积极方面是同样存在的。不要因为我把乌托邦的消极性放在积极性后面来讨论，就以为我的最后结论就是认为乌托邦是消极的。①

——保罗?蒂里希

１５１７年，马丁?路德发起宗教改革。这一事件标志着欧洲人走上新的精神历程：从千年神人对立转向百年神人和解，近代社会开始了世俗化过程。

神人和解以上帝消隐、神性退逝为背景。面对上帝遗留的形而上遗产——中世纪神正论救赎传统，近代人文哲学起初犹豫，继而拒绝。这一派人坚持人的主体孤立，坚信人的此岸世界无须神性牵引，只按照世俗理性来安排，当能安排得更为合理。另有一派人面对中世纪的救赎遗产，似呈不忍之情。他们试图掰开教会的死手，激活救赎传统的道德激情。在一个上帝已经弃守的世界里，他们试图以人的神性来接管此岸秩序。

他们不能等待或者不耐等待上帝再度出场，即开始了由人而神的“圣业”——把彼岸理想拉到此岸世界，把上帝之城与世俗之城的两维对立压缩为一个平面维度，平面铺展为天国在人间的历史实践。这两派人的争吵，从文艺复兴延续到启蒙时代，终于酿成法国启蒙运动的公开分裂：前者以伏尔泰为代表，后者以卢梭为代表。

后者的事业是普罗米修斯式的事业，是天国窃火的事业。

窃火者为卢梭，播火者为罗信斯庇尔，纵火案则是一个伟业与暴行并举的重大事件：１７８９至１７９４年法兰西革命。这一事业的高峰体验，当为罗伯斯庇尔于１７９４年牧月２０日登上最高主宰开教圣坛，亲手点燃无神论模拟象时所产生的那一瞬间快感。

上帝远遁，由人而神。在政治领域内，这一变化首先意味着中世纪的神学政治论必须转化为近代早期的一个过渡性形式：政治神学论。与此同时，则必须论证人能够代神立言、替神行圣的正当资格：人的道德能力。这一过渡即由卢梭对神正论原罪说的重大改动而开始。

在传统神正论里，原罪载体是个人；原罪的此岸进程即为此岸历史的下行路线，腐败坠落、不可救药；因此人必须放弃此岸，以图再生，返归彼岸神性。在卢梭哲学里，原罪仍然存在，腐败更为尖锐，历史还在下行。然而，一个重大的变动是——原罪的载体已经从个人移向社会，腐败坠落，不可救药者不是人的内心本源，而是外在社会对人心本源的疏离。因此，社会的已然状态必须否定，历史已然状态的延续必须打断，社会历史必须向起点倒退，退够退足，直至零度状态。这一零度状态不是考古学家的实证发现，而是哲学家逻辑意义上的价值重建。以此为起点，重新出发追寻的就不是彼岸神性天国，而是此岸应然天国——道德的理想王国。

卢梭首先继承了中世纪救赎传统，并努力把这一传统传递给近代社会。正是在这一点上，他与坚持世俗理性的启蒙运动发生根本性的分歧。卢梭是一个颠覆性的二传手。他传出的是一个爆炸性的烈球。他的颠覆对象并不是彼岸天国，那一天国已随上帝远去。他要颠覆的对象，是此岸文明结构——从世俗生活一直到政治王国。他的理论包装是历史复古主义的悲观色彩，其内里的填料却是一种可燃可爆的道德理想主义：

重建道德共同体，重建世俗社会、政治结构、文明规范。在这个意义上说，卢梭理论是一种早产的解构主义，社会政治上的解构主义。因此，它一旦落地引爆，就不仅仅是一场英美式的政治革命。它要把政治革命延伸为社会革命，把社会革命延伸为道德革命，把一次革命引伸为不断革命、继续革命、再生性革命。用罗伯斯庇尔的话来说，那一场革命不仅仅是一场国内战争，而是一场国际战争，更兼一场宗教战争。

这场复合型革命，有两个逻辑支点：

１、个人的内心良知——道德（ｍｏｒａｌｉｔé），这一支点多由《爱弥儿》提供。

２、集体的聚合良知——公共意志（Ｖｏｌｏｎｔéｇéｎéｒａｌｅ），这一支点多由《社会契约论》提供。

这两个逻辑支点撑起一座横渡世俗浊流的天桥。人们只有通过这一天桥，才能进入人间天国——超凡入圣的道德境界，没有上帝却有神性的道德共和国。因此，它的最终指向是一场观念战争。它不仅发生于人的内心深处——把所有的已然文明因素逐出内心世界，还要发生于社会之中，发生在道德选民与道德弃民之间：“光明”与“黑暗”争战，“正义”与“邪恶”

争战，“美德”与“罪恶”争战。

于是，神人对立和解之后，出现的是人与人之间的对抗战争——神人之间的对抗转移至人与人之间来进行，神性救赎话语持续延伸为世俗的观念话语（ｄｉｓｃｏｕｒｓｅｏｆｉｄｅａ）。耐人寻味的是，也就是在这一国度、这一时刻，一个法国人第一次启用了“ｉｄｅｏｌｏｇｉｅ”这一法文单词，以“观念学”来取代正在解体的神学解释符号。更有意味的是，特拉西首创这一说法②，是引进洛克经验论体系，与卢梭创立的观念话语只有对立关系，没有支援意义；但是，最终形成ｉｄｅｏｌｏｇｉｅ对世俗社会的统治，并不是洛克——特拉西这一派人，而是他

们的对立面卢梭与罗伯斯庇尔。在此之后，方有另一个法国人拿破仑启用了“ｉｄｅｏｌｏｇｕｅｓ”这一法文单词，以埋怨卢梭的后裔——迷恋观念型态的知识分子给他造成的无穷麻烦。ｉｄｅｌｏｇｉｅ从此不胫而走，它起源于法兰西，泛波于旧大陆，最终流被于大洋两岸。它不仅塑造了法兰西政治文化的内战性格，也预示了在更为广阔的领域内，神人和解之后，人与人之间的政治神学将取代神与人之间的神学政治。这一取代将意味着马丁?路德之后，一个后神学时代的来临——ｉｄｅｌｏｇｉｅ、ｉｄｅｏｌｏｇｙ，即“意识形态”时代的来临……。

注释：

①保罗?蒂里希：《政治期望》，四川人民出版社１９８９年版，Ｐ２２１。

②特拉西（ＤｅｓｔｕｔｔｄｅＴｒａｃｙ１７５４—１８３６），著有《观念原理录》，特拉西创立“ｉｄｅｌｏｇｉｅ”这一符号的情况可参见雪莉?Ｍ?格鲁奈：《经济唯物论与社会伦理论——１８世纪末至１９世纪中法兰西观念史研究》，１９７３年荷兰莫顿版，Ｐ６２—６５。

第一章　思想的入口：原罪与赎罪

形而上学的种种精妙都不能动摇　我对灵魂不朽和天意公道的信仰，哪　怕是一时一刻的动摇。我感觉到它，我　需要它，我为它祈祷，我将为它护卫至　我生命的最后一息。　①

——让?雅克?卢梭

题言出自卢梭１７５６年8月１８日致伏尔泰信，一封绝交　信。卢梭本人已隐入巴黎郊外四公里处的森林隐庐。此时，城　内正在上演狄德罗创作的独幕喜剧：《孤独者》。幕启处，一个　状拟卢梭的滑稽小丑，跌滚出场。伏尔泰当即叫好：“卢梭吗？

只不过是个浑身脓疮的乡巴佬。”②卢梭为此从森林深处发出　他的抗议——一封绝交信。他以逼人的悲愤语调提醒他的同　时代人，注意他与启蒙运动决裂的信仰基础，同时，也为后代　读者指出他与启蒙哲学家分别进入１８世纪巴黎思想界的不　同入口：“我吗，先生，我是信神的！”③

一、日内瓦的道德王国

让?雅克?卢梭，这个曾经征服巴黎的流浪者，确是“乡　巴佬”，而且是个“异邦乡巴佬”。他１４岁以前的早年生涯是在　一个与巴黎氛围截然不同的“道德共和国”——加尔文教的日　内瓦渡过的。

１８世纪的日内瓦已湮没于历史。只有借助卢梭同时代人　的历史记录，我们才能重新进入少年卢梭的精神家园。下面是　狄德罗主编《百科全书》中“日内瓦”这一条目的主要内容，作　者为——达朗贝尔。他受伏尔泰嘱托而撰写这一条目，在条目　后附加建议：日内瓦当局应开禁设立文明剧院。为此曾引来卢　梭滔滔十万言的长信反驳。但是，卢梭本人也承认，达朗贝尔　对日内瓦政情民俗的描述是忠实的、可信的。因此，这一条目　应该是现代人由此认识卢梭家园的一份较为可靠的历史文　献：

日内瓦环山临水。莱芒湖长７４０浬，宽１５０浬，湖边散落　着乡间民居，映衬着阿尔卑斯山峰的银色雪装。湖光山色，风　光秀丽。

１５３４年，加尔文在该城传教成功，建立了一个廉洁教会、　一所大学和一个研究院。１７４９年，日内瓦与法兰西缔约；１７５３　年与撒丁那缔约，从此确保了外部平安。

这样一个城邦，人口不足２４０００人，散居在３０个不到的　村落，却拥有自己的主权，成为欧洲最富庶的城邦。

虽然城邦富足，但是她的政府却十分贫困，因为那里的税　收极为低廉，每年岁入不足５０万镑。

日内瓦公民分为四个层次：公民——城邦居民的男性后　裔，必须生于本邦，只有他们才能进入执政机

构；市民——出生于外邦的本城公民或市民的男性后裔，或经执政机构批准授于市民权力的外国人，他们可以进入日内瓦小型议会，而且可以进入被称为二百人院的大议会；外籍居民——经执政机构批准，允许居住于该城，但不拥有其他权力。最后是外籍居民在本地出生的后代，他们比父辈多享有一些特权，但不能进入政府机构。

共和国的首领是四个市政官，每人执政一年。四年后改选，不得连任。这四个市政官与一个２０名地方议员组成的小型议会相联，配有一名司库，两名国务秘书，此外还有一个法院。这两个机构处理世俗性常川事务。大议会由２５０名公民或市民组成。它裁决市民社会重大事务，颁布大赦，发行货币，选举小型议会，决定被认为应该提交它审议的议案。所有年满２５岁的公民都有选举或被选举为大议会成员的权力。但是破产者，或被认为有污迹者除外。立法权归大议会，并决定宣战、媾和、结盟、征税和选举市政首脑。虽然投票者只有１５００人左右，但是每逢大议会开会，总在一个大教堂内举行，而且庄严隆重。

日内瓦刑法十分苛严，比僵尸还要刻板。作为一种无益的残忍，严刑拷问在许多国家早已废止，而且也应该在所有地方都废止，但在日内瓦却合法存在。不过，它仅施予被判死罪的罪犯，如果说确有必要，也是为了发现罪犯同谋。辩护者可以要求明示罪犯所应负的责任，也可以得到他的亲属和律师在法庭上公开具文的支持。判决由市政官召集大会当众宣读。

日内瓦不承认世裔地位。首席市政官的后裔如无特殊业绩，一如普通平民般地生活。选举官员时一律平等，没有贵族或财富的等级限制。结社组党是绝对不允许的。官员无报酬，绝不可能指望以公职谋取财富。他们唯一的奢望是得到市长的嘉许，拥有一颗高贵的灵魂。

那里很少法律机构。绝大多数人和睦相处，如一群共同的朋友。即使律师、法官，也是如此。禁奢法令严格禁止使用珠宝和黄金。他们限制奢糜的消费，并要求所有的公民在街上一律步行。有一些马车，仅用于乡间。这些法令在法兰西人看来，是太苛刻、太野蛮，也太不人道了。

没有一座城市像日内瓦那样，拥有那么多幸福的家庭。在这一点上，日内瓦的道德水平领先我们二百年。由于严禁奢糜，日内瓦人不害怕多生育子女。所以，奢糜不像在法国这样，成为人口增长的最大障碍。

日内瓦禁止演剧。他们不是不同意设立剧院，而是据说害怕演艺圈内所讲究的行头、奢华与放荡行为，在青年人中产生诱惑与混乱。那么一点麻烦，难道我们不能以法律严密督导演员行为来加以矫正吗？在这方面，日内瓦本来是可以将剧院与道德并存，同时享受这两者好处的。剧场表演能够提高公民的趣味，给予他们优雅的情趣，精妙的感觉。如果没有剧场表演的帮助，这些就很难进步。没有放荡行为，艺术也能提高，而日内瓦是能够把拉西的蒙人〔注：Ｌａｃｅｄａｅｍｏｎ，斯巴达人〕的庄重简朴与雅典人的都市生活方式结成一体的。至于另外一些考虑，如共和政体的价值是如此珍重，同时也是如此开明，它也应该允许设立剧院。为了支持艺术，必须放弃那种对演艺职业的愚昧偏见，以及贬黜他们身份的种种做法。这些偏见和做法是使他们感到羞辱的主要原因，应努力驱散。为了得到公众承认，他们追求的不过是自我愉悦，而他们的社会地位却不能保障这一点。在我们中间，一个有德行的演员毫无疑问应赢得尊重，但是我们却不怎么注意他。那些凌驾于公众之上并以此寄生的包税商，那些蠕蠕而行的谄媚廷臣，尽管毫无贡献，我们却给予最大的荣耀。如果日内瓦开禁演剧，然后能以明智的规范约束演艺人，那么，这些人是可以得到保护，甚至得到尊重的。最终的结果，他们会毫无疑问地得到与其他公民相平等的社会地位，而这座城市本身也会得益，从拥有那种据说是极为稀罕然而又只能伴随我们弱点的东西中得益：那就是一个演艺剧团，一个值得尊重的剧团。让我们预言，那将是全欧洲最好的剧团。那些身怀绝技擅长演艺的人，因为害怕在我们国家中献艺受辱，将会云集日内瓦，登台献艺。那种极为优美的技能不仅不会受到羞辱，反而会赢得敬重。这座城市，由于禁止演剧而被法国人认为阴暗沉闷，不久将会成为情趣高雅的乐土，一如它现在是哲学和自由的乐土。外国人将不再惊讶地发现：在这座城市里，一个适宜的正当剧院在禁止之列，而那些与高雅趣味格格不入，一如与高尚道德格格不入的粗劣笑剧却畅通无阻。这当然还不是全部：日内瓦演员一点一滴的示范，他们行为的正当，以及由此而来他们所得到的敬重，将给其他民族的演员提供一个典范，并给那些至今还以苛刻态度对待演员的人提供一个教益。一方面，人们将不再视他们为依靠政府救助过活者；另一方面，他们历来是革出教门的对象，教士们将从此失去将他人开除教籍的惯例，我们的中产阶级也将随之放弃对他们轻蔑的看法。一个小小共和国将以此赢得改革欧洲的光荣，而这一点或许要比预想中的重要得多。

日内瓦最发达的制造业是钟表工业。它拥有５０００名匠人，也就是说，日内瓦五分之一的居民从事钟表制造。其他人从事农业。农民们的精耕细作弥补了土地的贫脊。

日内瓦的宗教，可能是哲学家最感兴趣的题目。

日内瓦的教会组织是纯粹的长老制。没有主教，甚至没有 几个神父。行政官员兼任牧师，由国家而不是教会供养他们。

这种行政官员必须年满２４岁，要经过一种非常严格的知识与 品行的考核，方能担任。

地狱问题，是我们信仰中的基本问题之一，但在日内瓦许 多行政官员看来，今天已不是重大问题。按照他们的看法，人 若构思上帝的存在模样，是渎神行为。充分的善意和诚笃，即 能对付在我们这里需要经历永恒折磨的罪孽。他们解释圣经 中那些与他们观念不符的章节段落时，十分圆通，认为对那些 有碍人道和理性的字眼不必过于拘泥。因此，他们相信，即使 在另一种生活中有惩罚，那也只是个时间问题〔不是空间问 题〕。所谓赎罪之所——炼狱问题，曾引起清教与罗马教廷决 裂的重大原因之一，大多数日内瓦人认为只不过是个死后惩 罚的问题。这是一个解决人类冲突史的全新视角。

概括起来说，许多日内瓦行政官员只不过是一个彻底的 索齐尼教义信徒，拒绝所有被称为圣迹的事物，并且认为一个 真正的宗教的首要教义就是增进理性，除此之外，则无它义。

所以，当有人向他们宣传赎罪的必要性时——这一信条对基 督教来说是基本原则，大多数日内瓦人却将这一“必要”换为 “实效”——一个更柔和的字眼。在这方面，他们即使不是正统 的天主教徒，至少也笃信他们自己的信条。

持这种信条的教士是应该被宽容的。但在日内瓦，教士们 所有行为比能被宽容的程度还要好。他们严格限定他们的责 任，首先是给公民树立服从法律的榜样。宗教法庭奠基于对公 民的道德监督，仅限于精神性惩罚。在愚昧时代曾打落多少教 皇之冠的教俗之争——即使在启蒙时代也引起过许多冲突， 但在日内瓦确是闻所未闻。教士们只做一件事：拥护行政当 局。

宗教仪式非常简朴。教堂不设偶像，不设烛台，也不设其 他礼拜用品。神事只有两项：讲道和唱歌。讲道几乎全限于道 德范围，而且只是为了推进道德。乐曲品位甚为粗陋，在法国 人看来，恐怕是最糟糕的乐曲。不过，日内瓦只须变动两件事：

一是神坛上应有一架管风琴，二是换用优雅一些的语言和乐 曲。除此之外，最高存在只存在于日内瓦的适意与平静中，而 不存在于我们那类教堂中。

我们在介绍那些声名赫赫的君主大国的条目中，都不曾 使用过如此之长的篇幅。然而在哲学家的眼光里，这个蜜蜂般 的共和国一点不亚于那些伟大帝国的历史。它可能是这样一 个唯一小国：在那里，人们能够发现一个完善的政治管理的楷 模。如果宗教不允许我们认为日内瓦人比世界其他地区更有 效地促进了他们的幸福，那么，理性却使我们有义务坚信：他 们是这个世界上能够存在的最幸福也最可爱的人：

“呵，如果他们只知道自己的纯朴，那就是幸运之后的又 一个大幸”！④

让我们总结一下这块“幸运的乐土”。

这是一个袖珍型道德共和国，渗透了一种中世纪后期的 道德关怀。欧洲历史的神正论赎罪时代向世俗化的救世时代 过渡，它的过渡性时间特征必然伴随有过渡性空间状态。它最 好的选择就是这一类中世纪后期的透明小镇：

１、政教合一的社会结构；

２、清教倾向的政治模式；

３、整齐划一的道德风尚；

４、舆论一律的良心监察。

这就是让?雅克?卢梭的精神家园。１７１２年6月２８日， 他出生在这里。少年卢梭的精神源头在这里，老年卢梭道德理 想主义的母本在这里，日内瓦是他的脐带，日内瓦的精神乳汁 如母亲血液般不可抗拒。他终生热爱的唯一头衔是“日内瓦公 民”，从第二篇政治哲学论文起，他即以此署名。他在外流浪 ３０年，尽管日内瓦那个小型议会后来将他拒之门外，他仍然 思乡情切。在这个老年游子的笔下，仍旧能流淌出如此动人的 回忆：

我至今还记得幼时曾被深深打动的一个场景，以后 历经多少年、多少事，磨灭不了。

圣萨瓦团队举行操演。按惯例，晚饭后他们中的绝 大多数人都到圣萨瓦广场上起舞，军官和士兵围着喷泉，鼓手们敲起水盆，吹笛手、火炬手全都出现。五、六百 人手拉着手，整齐划一，一圈又一圈地绕着喷泉起舞，鼓 号齐鸣，火炬辉煌，军乐礼仪之壮丽，旁观者无不动容。

舞乐将尽，已经上床的妇女们再也按捺不住，纷纷起身。

家家户户的窗台上挤满了观赏者的头脑。这就又一次鼓 舞了街头的舞蹈者。人们不可能长久挤在窗台上，

于是　纷纷走下来。妻子和丈夫一起走出，仆人捧出美酒，甚至　那些孩子们也被欢乐声惊醒，衣衫不整地随着父母们走　出户外。于是舞蹈暂停，出现了拥抱、欢笑、畅饮祝福和　相互抚爱。我的父亲拥抱着我，浑身颤抖——这种颤抖　我至今还是感同身受。“让?雅克，”他对我说，“爱你的　祖国吧，你看清这些善良的日内瓦人了吗？他们都是朋　友，他们都是兄弟，他们欢乐，他们和谐。你是一个日内　瓦人，有朝一日，你会遭遇其他人们。然而，即使你可能　像你的父亲那样周游万里，你再也不会找到像他们那样　的人了。”

街上的人们试图重新起舞，但是已经不可能了。他　们不知道他们还能干什么。所有人的脸上都充满了醉　意，比美酒还要甜蜜。广场上持续了长时间的欢声笑语，　人们不得不停息下来，携家带口返回住处。那是些多么　可爱多么温柔的妇人，她们扶着丈夫回家，不是打断他　们的欢乐，而是分享他们的欢乐。我的眼前出现了这幅　图画，它如此令我感动，我已看不见其他事物了。天造地　设，一个人的眼睛必然是为目睹这种场面而生，一个人　的心脏必然是为感受这种场面而跳动。不！只有这样纯　洁的欢乐才是公共的欢乐，只有自然的真情实感才能统　领人们。呵，尊严——自尊之子和缄默之母，您可曾使您　那些忧郁的奴隶们在他们的生活中有过这样类似的时　刻？ ⑤

卢梭写下这段文字时，已是５９岁。人们完全可以想象，当　“一个人的眼睛必然是为目睹这种场面而生，一个人的心脏必　然是为感染这种场面而跳动”时，这块乐土的精神产儿就只能　有两种命运：如果他终老家园，“只知道自己的纯朴，那就是幸　运之后的又一个大幸”；如果他远走他乡，那将是一个短暂幸　运之后的大不幸者——，他再也不能适宜山外的世界。他将患　上一系列心理适应障碍：都市不适症、社会不适症、文化不适　症，乃致近代化不适症。他将顽强表现日内瓦的意志，日内瓦　的话语，日内瓦的理想，直至日内瓦的所有局限。他的在外生　涯将是他早期经历的一个漫长反刍，成为与所有朋友争吵不　已的断交生涯。他的思想逻辑的推演过程，将成为对山外世界　的猛烈批判过程，同时，也是日内瓦道德共和国一个漫长注脚　的展开过程。

二、一颗“教士”心

什么样的“教士”心？

有两本《忏悔录》，在历史上都发生过划时代影响。前一本　作者是５世纪的奥古斯汀，后一本作者是１８世纪的卢梭。两　本都是自传体，内心咀嚼史。两本相距一千三百年，中间恰好　嵌落一部基督教精神由盛传衰的千年史。前一本是入口，由世　俗转宗教，作者的道德情怀融入神正论的无边祈祷。后一本是　出口，出宗教入世俗，拖拽着沉重的宗教情怀进入世俗的道德　履践。

卢梭的同时代人塔列朗（Ｔａｌｌｙｒａｎｄ）总结卢梭《忏悔录》

读者的普遍感受：“当人们阅读卢梭的时候，都确信自己也沉　入了忏悔状态”。　⑥

把人们牵入一种准宗教化的现世赎罪的心　理状态，这恰恰是卢梭少年时候的梦想。卢梭回忆说：

大家商量着叫我做钟表匠、律师或牧师。我很喜欢做　牧师，我觉得传道说教很有意思。有一天我的舅父贝纳尔　召集家人朗读他自己写的一篇动人的讲道稿。于是，我们　丢了喜剧，也写起讲道稿来了。⑦

这时他１０岁。⑧

１０年后他寄居华伦夫人，并为其管家时，卢梭自认是他　一生中最为幸福的时期，说他“这一辈子只是在那个幸福的年　代最接近于明智”。⑨

可是，即使在这一时期，他也饱受原罪、赎罪问题的纠缠：

我经常问自己：“我现在的情况怎么样呢？如果我死　去的话，会不会被贬下地狱呢？”

为了摆脱这种烦恼，我竟采用了最可笑的方法。那就　是用一颗石子投击他对面的某一棵树，如果击中，说明他　可以升天堂，如果击不中，则要下地狱。结果投中。从此　以后，我对自己灵魂能够得救再也不怀疑了。　DE　这一时期，卢梭得华伦夫人资助，去意大利都灵公教要理　受讲所，改奉天主教。返回后，入一神学院学习一年，差一点成　为专职牧师。

２０年后，卢梭在巴黎苦斗成名，带着他的第二篇论著《论　不平等的起源和基础》重返日内瓦：

一到日内瓦……我决心公开地重奉我祖先的宗教。

我和百科全书派人们的往来，远没有动摇我的信仰，反而　使我的信心由于我对论争与派系的天然憎恶而更加坚定　了。我对人与宇宙的研究，处处都给我指出那主宰着人与　宇宙的终极原因与智慧。几年以来，我致力于研读《圣　经》，特别是福音书，早就使我鄙视最不配了解耶稣基督　的人们给予耶稣基督的那些卑劣而愚昧的解释。　DF　又过了十年，卢梭已入老年。他总结与狄德罗等人的决　裂，就在于他有宗教意识，而对方都是“一些居心险恶的无神　论者”：

宗教的狂信尽管是容易导致血腥和残酷的行为，但　　不失为一种强烈的热情，它能鼓舞人心，使人把死亡不看　　在眼里，赋予人以巨大的动力，只要好好地加以引导，就　　能产生种种崇高的德行。反之，不相信宗教，以及一般的　　好辩的哲学风气，却在斫丧人的生命，使人的心灵变得十　　分脆弱，把所有的热情都倾注于低级的利益和卑贱的自　　身，一点一点地败坏整个社会的真正基础；因为个人利益　　一致的地方是这样的稀少，所以不能同它们互相冲突的　　利益保持平衡。

无神论之所以不造成流血的行为，并不是由于爱好　　和平，而是由于对善漠不关心。……哲学家的漠不关心的　　态度，同专制制度统治下的国家的宁静是相象的，那是死　　亡的宁静，它甚至比战争的破坏性还大。……　　从理论上说，哲学给人类造成的好处，没有一样是宗　　教不能够更好地造成的；反之，在宗教给人类造成的好处　　中，有许多好处却是哲学所不能造成的。

……　　基督教已经使各国政府没有那么好杀了。……这种　　改变，不是文化的结果，因为在文化灿烂的地方，人道并　　没有受到更大的尊重，这一点，根据雅典人、埃及人、罗马　　皇帝以及中国人的残酷行为，就可以得到证明。

……　　哲学家，你那些道德的法则的确是很漂亮的，不过，　　请你告诉我，它得到了谁的承认。你别那样转弯拐角地，　　请直截了当地告诉我，你用什么东西代替报塞桥？　　ＤＧ　　纵贯卢梭一生，他从日内瓦带出的那颗“教士心”伴随他　　终身，至死未渝。尽管他改信过旧教，又皈依新教，但他的宗教　　意识始终没有磨灭。美国学者肯尼迪?罗舍在卢梭思想核心　　观点与《圣经?使徒书》之间寻找出渊源关系，曾列有下表：ＤＨ　　圣　经

１、《使徒书》第八十八

２、《使徒书》第三十九、四十一、四十二、四十三、九十

３、《使徒书》第八十九、九十

４、《使徒书》第七、八、十四、四十一

５、《使徒书》第九十四

６、《使徒书》第八十八

卢　梭

１、　文明引起道德败落

ＤＩ　２、　人类远古曾有黄金时代

３、　财产权问题

４、　市民世俗社会及其影响

５、　人的天性善良

６、　理性不可靠，唯感性、信念可靠

这样一颗浸透宗教意识的心灵，与其说是哲士，不如说是　　教士。启蒙时代是理性取代宗教的时代，启蒙运动是哲士取代　　教士的运动，卢梭见逐于启蒙阵营，“教士”难为“哲士”所容，　　是理所当然，题中应有之义。奇怪的是，这颗“教士心”在宗教　　界也得不到承认。１７６２年６月，巴黎大主教博蒙干涉《爱弥　　儿》一书的发行。同年９月，巴黎高等法院随之发出逮捕作者　　令。卢梭仓惶出逃，欲入日内瓦，日内瓦境内新教徒也点起了　　焚烧《爱弥儿》的圣火。于是卢梭再逃，一逃伯尔尼，二逃纳沙　　泰尔，在普、法、瑞三国之间如丧家之犬，不断流亡。尽管他在　　这个时候还是不忘携带《圣经》，每晚在烛光下读完一段使徒　　书以平息胸中汹涌悲情，但是无济于事，他被哲学家阵营排斥　　又被教会当局驱逐的双重流亡命运，再也不能扭转了。

这是一颗什么样的“教士心”，反不被教会所容？

卢梭的同时代人指出，这颗“教士心”别有一种来源。

１７６６年，当时一个著名的教士杜姆?卡约出版《日内瓦　　的让?雅克?卢梭有关教育学的剽窃行为》，宣称卢梭“是一　　个不知廉耻而又不老练的塞涅卡和其他古代作家的剽窃　　者”。　　ＤＪ

狄德罗作为对卢梭相知甚深的朋友，也指出了这一相同　　点：“让?雅克使我们成百次地想起塞涅卡，却不能有哪怕那　　么一行文字归属于西塞罗”。　　ＤＫ　　２０世纪的读者也会发现，在卢梭的成名作《论科学与艺　　术》中曾频频出现塞涅卡式的道德箴言，有一处甚至是直接引　　用塞涅卡《道德书信集》第２５节：“……自从学者在我们中间　　开始出现以后，好人就不见了。从前，罗马人要安心实践德行　　的，但当他们开始研究德行之后，一切就都完了。”　ＤＬ　　《日内瓦?雅克?卢梭学会年鉴１９５３～１９５５年卷》载文　　证实：卢梭读过的塞涅卡主要著作有：

１、《论神意》
２、《论人生短暂》
３、《论幸福的生活》
４、《道德论文集》
５、《道德书信集》
该文作者Ｍ?乔治检索卢梭首篇论文基本观点与塞涅　　卡的联系，认为卢梭将塞涅卡的方法推行于社会实践要求，这　　一点是毫无疑问的。 DM
与塞涅卡有关的第二个古代作者是普鲁塔克。后者在《忏　　悔录》中出现的频率，一如塞涅卡在《论科学与艺术》中出现的　　频率。塞涅卡是斯多噶学派的晚期代表，而斯多噶学派的思想　　是由于普鲁塔克的大量引述方得以传世。在１８世纪，普鲁塔　　克是读者得以进入古代斯多噶学派的入口，有人称普鲁塔克　　是一个修正的斯多噶，或干脆称为普鲁塔克斯多噶主义—　　Ｐｌｏｕｔａｒｃｈｉ—ａｎｓｔｏｉｃｉｓｍ。
卢梭返回自然的主张又使人认为他可能有第三个来源：
１５世纪的法国蒙田哲学。但是蒙田的思想还是可以追溯于斯　　多噶学派。只不过卢梭舍弃了蒙田哲学的消极无为色彩，注入　　了一种只属于他本人的激进成分，以致法盖称卢梭是一个“失　　去平衡的蒙田”。 DN
卢梭著作中频繁出现的第四个名字是柏拉图。而柏拉图　　作为早期希腊先验理念论一派代表，与晚期希腊思想的斯多　　噶学派更是一脉相传。斯多噶教义可以说是柏拉图哲学的普　　及版、粗俗版。柏拉图的思想正是通过斯多噶学派的稀释，方　　进入基督教早期教义。卡尔?波普注意到卢梭与柏拉图的类　　似，才把这两个人并列为“浪漫主义集体道德的理想主义　　者”，OE 而卢梭与柏拉图之间的思想史桥梁，还是斯多噶。读塞　　涅卡，通向斯多噶；读普鲁塔克，通向斯多噶；读柏拉图，还是　　通向斯多噶。斯多噶对基督教究竟意味着什么？这里潜伏着　　卢梭哲学对宗教工程的一次大规模改建，也潜伏着１８世纪教　　会势力之所以不能宽容卢梭的根本原因。
从柏拉图到斯多噶的古代希腊思想路线，是一条向着基　　督教方向滑行的下行线，是世俗面目的先验论唯灵论哲学经　　受宗教面貌改造的下行线。在这条下行线上发生的观念变化　　可以简化为下列表式：
柏拉图—斯多噶世俗哲学→基督教神正论教义　　　柏拉图
１、观念与表象的对立
２、黄金时代与人类历史的堕落
３、自然法高于人为法
４、善与恶的两极对立
基督教神正论教义
１、灵与肉的对立
２、原罪起源，逐出伊甸园
３、神权高于世俗法权
４、上帝之城与世俗之城的对立
对于基督教世界的教徒来说，这条下行线的方向只能顺延，不　　可逆取，只能顺向发展，不可反向溯源。如若逆反，势必意味着　　神正论教父哲学的世俗还原，意味着全部基督教精神轴心的　　反向运转。而卢梭，这颗１０岁发萌，２０岁进入神学院的“教士　　心”，恰恰走的是一条上行线、逆取线、溯源线。
在卢梭的著作中，人们确实读得到神，读得到罪与罚，读　　得到说教与忏悔，但是读不到神与人的对立，读不到此岸世界　　的永久沉沦，读不到彼岸世界的永久隔绝。他的精神指向直逼　　教父哲学的禁区：把上帝之城与世俗之城的空间对立转化为　　人间道德沉沦向着道德拯救的?时?间?发?展。O F 卢梭救世心切。他　　只想做一个“犯规”动作：把彼岸拉到此岸，把天国拉到人间。
然而，也仅仅是这一个动作，他就整个颠倒了基督教对两岸秩　　序的解释图式，把基督教对柏拉图——斯多噶一线的神秘改　　造彻底还原，还原为世俗哲学的救世面貌了：
基督教神正论教义
１、灵与肉的对立
２、原罪起源，起源于个人受惑
３、逐出伊甸园

4、神权高于世俗法权
5、上帝之城与世俗之城的对立
6、天国
7、地狱
8、复活
9、布道
１０、选民
１１、弃民
１２、救赎

——→卢梭哲学还原

1、美德与邪恶的对立
2、原罪起源，起源于社会状态开始
3、自然状态结束，社会历史发轫，人类异化开始
4、道德律令高于政治法规
5、道德共和国与社会腐败状态的对立
6、此岸历史的零度状态——自然状态
7、此岸历史的线性发展
8、道德再生
9、观念先行，观念型态的重建先于物质型态的重建
１０、道德高尚者
１１、道德堕落者
１２、道德返归

这是一颗教士心，他有浓烈的救赎论倾向，故而为启蒙哲　士所排斥；这又不是一颗教士心，他有世俗的斯多噶学派色　彩，故而又为教会教士所不容。这样被两个对立阵营同时开除　的处境，在１８世纪的思想生活中恐怕仅此一例。这种双向开　除的处境是他在两个方向上同时离经叛道造成的。卢梭自己　完全明白这一点，他追求的就是这一点。在他的《信仰自白》　中，他曾坦陈这一追求：“最重要的是要跟别人的看法不同，在　信仰宗教的人当中，他是无神论者，而在无神论者中，他又是　信仰宗教的人”。ＯＧ　教士们说他是古代作家的剽窃者，无意中　点破了这颗教士心中潜藏的“思凡”之心，“还俗”之心。他何止　“剽窃”？他是在两个方面同时“篡改”：他把个人本位的斯多噶　改造为社会化的整体单位，又把彼岸本位的宗教改造为世俗　化的此岸本位。一个社会化的斯多噶，再加一个世俗化的耶　稣，才等于这颗教士心的全部份量。

这个整体本位的社会化斯多噶将如何出现，以及这一事　件对于启蒙运动和法国革命实践的后果，本文后面将有更多　篇幅讨论。这里，我们先体味一个世俗化的耶稣之出现，对于　基督教神正论教父哲学的意义——　　斯多噶学派在历史上是神正论教父哲学的世俗前身。然　而，当这两种思想同时出现于卢梭青年时代，而且前者为里，　后者为表时，实际上意味着基督教发生形态的一次历史还原。

因此，卢梭以此为起点的理论活动，不啻是一次宗教遗产的世　俗化改造工程；

神正论救赎遗产还原为它的世俗前身后，它的精神资源　没有流失，而是变形为世俗的理想资源。由于卢梭强烈的政治　关怀，这一理想资源很快进入政治领域，将千年一脉的神学政　治论变为政治神学论，并在此岸世界继续发展；

政治神学论将彼岸理想资源引渡到此岸，绵延千年郁积　沉厚的救赎热情，在卢梭这里第一次挣破了宗教的紧身衣，得　到了世俗形式的大渲泄、大释放。他从彼岸窃得的圣火，将点　燃此岸人的建设人间天国的理想火焰……

三、笛卡儿之路——“另外一个导师”

从彼岸窃得的火种，首先点燃此岸已然状态的老根：历　史。纵火犯最乐于看到的情景，便是大火从老房子的根基烧　起。

１７５５年，卢梭发表《论不平等的起源和基础》。在导言结　束处，他以逼人的悲愤语调喊道：

神曾命令你作什么样的人？

你现在在人类中占着什么样的位置？

对此你应当有所领悟。

啊！人啊，不论你是什么地方人，不论你的意见如何，请听吧！这是你的历史，我自信曾经读过它；但不是在你的那些撒谎的同类所写的书籍里读的，而是在永不撒谎的大自然里读的。……我所要读的时代已经很遥远了，你已经改变了原来的状态，而且改变得多么大呀！我所要给你描述的，可以说是你这一种类的生活。这种描写是根据你所禀赋的性质，而这种性质可能已为你所受的教育和所沾染的习惯所败坏，不过尚未完全毁掉而已。我觉得有这样一个时代，个人会愿意停留在那里；你将会追寻你愿意整个人类在那里停留的那个时代。你不满意你的现状……，所以你或许愿意能够倒退。这种感情无异于对你的始祖的颂扬；对你的同时代人的批评；而且也会使不幸生在你以后的人感到震惊。 OH

首先感到震惊的是伏尔泰。卢梭之语态，恰如西奈山上先知俯瞰人世蝼蚁之语态。这种由人由神、代神立言的口吻使伏尔泰强烈不安。对人类已然状态的否定，从前只有教会敢为。

伏尔泰的"进步"史观即是针对教会复古史观而言。如今复古史观却由一个日内瓦浪人以世俗的西奈语重述，居高临下之中又旁敲侧击伏尔泰"进步"史观，这当然要引起伏尔泰等人的强烈不满。

"所以你或许愿意倒退？"伏尔泰从这一点开始反驳。１７５５年８月３０日，伏尔泰读完卢梭寄给他的赠书，致信卢梭说：

先生，我收到了你反对人类的新著，我感谢你。没有人会动用如此心力来教唆人类返回动物状态。读尊著，使人渴慕四脚爬行。谢天谢地，我遗忘这种习惯已经六十多年了。 OI

整个启蒙阵营都被卢梭"教唆人类倒退"所激怒。本章第一节开头所述在巴黎上演的那幕丑剧，就是狄德罗刻意安排，让那个模拟卢梭的丑角用四脚爬行，倒退着出场。启蒙运动的分裂，即此肇始。

伏尔泰、狄德罗大错特错。卢梭之"倒退"，并不是社会学意义上的倒退。卢梭之目的，是以逻辑方法尝试着把人类已然状态抽象净尽，打扫出一块空白的起点，以此建立批判的基地，审视人类已经走过的道路是否都属必然、应然，尝试更为理性更为理想的重建道路。这种认识路线，笛卡儿早就说过，一个人在他一生的某个时期必须把他所接受的所有教育——全部偏见，像呕吐宿食一样呕吐干净。因此，卢梭之所为，只不过是把笛卡儿式的"宿食呕吐"从个体扩大到类体，从哲学扩展到历史。这一点，卢梭说得很明白：

人类从自然状态走向文明状态的那些道路已经被人遗忘和迷失了。 OJ

要认清楚现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许不会存在的一种状态，这并不是一项轻而易举的工作。 OK

为了达到认识自然人的目的，必须作什么样的实验呢？而在社会中，要用什么样的方法作这些实验呢？即使是最伟大的哲学家，也不见得会指导这样的实验；即使是最有力的执政者也不能进行实验。 OL

在这里，卢梭既提出"倒退"之必要，同时又指出"倒退的道路已经迷失"，"实验无法进行"，卢梭是以退为进，把人们逼向这样一个问题处境，承认在这一处境中不得不发出的下列问题为合法：

没有经验的证据，能否有先验的推测？

没有历史的重塑，能否有逻辑的重建？

这样，卢梭就有足够理由提出他自己的独特进路，提出他的方法论转换——改从哲学推理而不是历史实证进入：

要么就彻底探讨，否则就不去管它们，让它们自行得出一个结果。 OM

从一开始写这篇论文的时候起，我就怀着信心，以哲学家们所推崇的权威学说之一为依据，因为这些学说是出自只有哲学家们才能够发现和感觉到的坚实和崇高的理性。

我们过度地致力于增加我们感觉的功用和扩大我们存在的外部范围，却很少运用内部感觉。但是只有这种感觉才能使我们返回到我们自己的真正尺度，使我们和身外的一切事物分开。如果我们愿意认识自己，正应该运用这种内部感觉，这是我们能够用来判断自己的唯一感觉 ON

这就是卢梭的进路。且不论伏尔泰多么误解卢梭的这一进路，也不论卢梭顺此进路，以后又看见些什么，在这里我们必须先打断卢梭一步，提出一个至关重要的问题。这一问题不作出恰当说明，我们后面的讨论将无法进行。

这一问题是：

卢梭是以当时"哲学家们所推崇的"哪一种"权威学说"为依据？是哪一种"坚实和崇高的理性"？是洛克，还是笛卡儿？

这是在解决他与中世纪神正论救赎观念的关系之后，矗立在卢梭思想入口处的又一个重大问题。

１８世纪是理性时代。但是深入推敲不久，就会发现当时有两种理性的声音在时分时合，暗中争斗。一是从帕斯卡到笛卡儿的法国本土先验理性，一是从培根到洛克英国经验理性。

前者的口号是“我思故我在”、“怀疑一切”，是一种内视、演绎、否定性理性；后者的口号是“知识就是力量”，是一种外视、归纳、肯定性理性。前者距宗教近，离世俗远，反映出未经宗教改革洗礼的国家其知识分子的精神特点；后者距宗教远，离世俗近，反映出经历清教革命后国家其知识分子的精神特点。两种理性之并存，恰如古希腊理性时代柏拉图之先验理性与亚里士多德的经验理性之分野。卢梭置身于这两种理性并立的时代，他以哪一种理性作为他入世以后理论活动的方法论基础？

在当时，卢梭显然有他自己的判断。他意识到笛卡儿和洛克之间有根本分歧，并在这二者之间作出了明确的褒贬选择。

卢梭在１７５５年的这篇论文结尾处有１９项附注，其中第十二、十三两项专为批驳洛克《政府论》而写，长达５页。卢梭对洛克经验理性的方法论及其历史哲学后果作出的结论是：

他们所考虑的却没有超出社会的时代，也就是说他们没有追溯到尚未建立社会以前的情况。 PE

研究过社会基础的哲学家们，都认为有追溯到自然状态的必要，但是没有一个人曾经追溯到这种状态。PF

洛克经验理性追溯不到“尚未建立社会以前的情况”，这在考察政治社会时会引起什么后果？卢梭说：

哲学和经验的缺乏，使人只能觉察到目前的不便，至于其他的不便，人们只在它出现的时候，才会想到加以纠正。尽管有最贤明的立法者尽了一切努力，政治状态总是不完善的，因为它几乎是一种偶然的产物。而且因为它开始就不健全，时间虽能使人发现它的缺乏而提出一些挽救方法，但却永远不能补救组织本身的缺陷。人们只是继续不断地加以改善，其实他们应当像来喀古士在斯巴达所作的那样，首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料，以便?重?新?建?造一座美好的大厦。 PG

文中的着重号是我加的。它集中表达了对英国经验理性及其政治学说的不满，表达了卢梭对另一种能够“重新建造美好大厦”的方法论的渴望。

能够满足这种渴望的，只能是笛卡儿式的先验理性。卢梭对笛卡儿情有独钟，曾多次述及，最集中的表达是１７６２年写作《爱弥儿》时的“信仰独白”：

我心怀不定，抱着笛卡儿认为为了追求真理所必须抱有的那种怀疑。

要怎样才能成为一个既要固执一说、又要诚实的怀疑论者呢？

要么就彻底探讨，否则就不去管它们，让它们自行得出一个结果。

我只好去找另外一个导师，我对自己说：“清教内心的光明，它使我所走的歧路不至于像哲学家使我走的歧路多……”于是，我扪心自问地把我出生以来一个接一个地影响过我的种种看法回想了一下……PH

很显然，卢梭在这里告诉人们的是：这“另外一个导师”是笛卡儿，卢梭寻找到的新方法论的底线就划在笛卡儿而不是洛克这一边。正是笛卡儿教会他如何追溯“尚未建立社会以前的情况”，那就是：返观内心，当下呈现，呈现出那些“先于理性而存在的原理”，“自然法的一切规则正是从这类原理（无须再加上人的社会性那一原理的协调和配合）中产生出来的”。 PI

这两项先验原理的具体内容，以及分析卢梭据此所发生的对整个人类历史已然状态的挑战，将留待后文叙述。在这里，我们先把卢梭思想的入口总结两点如下：

一、在卢梭思想入口处，中世纪神正论救赎传统提供了问题对象，近代法国帕斯卡——笛卡儿哲学传统提供了解决这一问题的方法论。这是卢梭进入理论活动时的底线，他的精神资源。两种资源尽管分属宗教与哲学，但是在先验性而不是经验性这一关节点上，却是相通相连的，都带有中世纪晚期与近代早期思想方式的过渡性连接特征。卢梭以此作为他理论活动的支援意识，这就使他后来的理论姿态出现一种十分奇特的前倾与滞后的复合姿势：他的头颅伸进了近代社会，他的双脚还站立在中世纪晚期的思想土壤上。

二、卢梭在英国经验理性和法国先验理性之间作出了自觉选择。这一选择具有严重意义。在此之前，孟德斯鸠、伏尔泰援引英国经验哲学进法国，已为法国上流知识分子所接受。

卢梭之出现，逆转了这一局面。由于卢梭理论后来被广泛接受，卢梭的选择成为法国知识分子的主流选择，大大强化了法国知识分子本来已在弱化的先验理念倾向。它预示着法国公众在卢梭和伏尔泰之间将会发生一次再选择，而且预示着法国政治文化在定型为卢梭风格之后，还会出现一次对英国政治文化的社会性排斥。由此，甚至还预示着以法国为源头的欧陆政治思潮与以英国为源头的英美政治思潮在思想史上的长期

分裂。

无论是中世纪救赎传统，还是帕斯卡—笛卡儿的方法论 支援，这两者原来都是彼岸资源，对此岸现实不发生直接冲 突。中世纪教父从未设想他们的千年福音能在当下现实实现， 帕斯卡如伏尔泰所言是个“高贵的厌世者”，笛卡儿更不能设 想他的“宿食呕吐法”能从哲学观点援引为一种政治哲学的历 史观基础，并由此产生一种全盘否定此岸秩序的激进结论。在 这方面，卢梭确有继承，但更有发展，而且是创造性的发展。卢 梭出现以后，一切都发生了变化。那个晚年只能缩进壁炉小心 思考的哲学家笛卡儿，本身就成为壁炉，成为可燃性思想燃料 了。

老房子着火，就是从这里开始的。

四、伏尔泰——被攻击的“进步”史观

近代政治思潮的分野，首先是两种历史观的分野。ＰＪ对既 往历史的态度，直接决定了人们对现存秩序的判断。

伏尔泰向着历史数轴的正极方向发展。与这一取向相连 的是亚里士多德的古典经验论、希腊晚期伊壁鸠鲁的顺应论、 中世纪经院哲学的唯名论和英国培根、洛克的近代经验论。这 条线上的人们几乎都是以常识讨论代替形而上终极信念的追 问。顺此常识方向，伏尔泰的历史进步图式是人类社会的不归 之路——拒绝回头，拒绝讨论历史的起源问题。伏尔泰明确断 言：“只要我们考察一个最根本的原理，就必须求助于神”。ＰＫ 他们害怕起源问题是一个被教会说了千百年的问题，很可能 是一个宗教陷阱。达朗贝尔在《哲学的原义》（１７６３年）中说：

“哲学家满足于揭示人在社会中的位置，引导人们到达这一位 置。留给传教士的，则是把人再次拖到祭坛的脚下”。ＰＬ伏尔泰 等人把神从历史中赶了出来，代之于理性的进步，由此得到了 普希金的赞誉：“他把哲学的明灯放进了黑暗的历史档案 库。” ＰＭ 这盏哲学明灯实质上是一盏常识明灯、经验明灯，它只 能也只愿照亮历史堆积物的每一面表层，无法穿透也拒绝穿 透历史堆积的终极深度。这种有边际界限的常识性历史讨论， 当然能避免卢梭哲学后来进入政治实践引起的灾难性后果 ——把人再次拖到祭坛的脚下。然而也正因为如此，它没有深 度，没有穿透力，只能“拯救现象”，停留在历史的表层之上。

卢梭相反，他是另一传统的产儿。与那一传统相连的是柏 拉图的古典先验论、古希腊晚期的斯多噶自由契约论、中世纪 经院哲学的唯实论和法国帕斯卡、笛卡儿的近代先验论。这一 线上的人们对历史已然多取怀疑主义的价值追问，他们的历 史运算法则是减法，不是加法，是以负数抵消正数。从这一线 走来的卢梭，对教会中人，他像哲士，思凡心重；对哲学中人， 他又像教士，救赎心切。他有讨论起源问题的顽病，更有把人 再次拖到祭坛脚下的危险癖好。他不耐伏尔泰那盏明灯的浅 薄光线，宁肯吹灭这盏明灯，在黑暗中摸索神意，摸索起源，摸 索历史是否有终极深度。他所有的精神活动都指向伏尔泰历 史数轴的相反一极：负极。

当代解构主义者米勒比喻他们的文本解构理论，像一个 拆卸父亲手表的坏孩子。其实卢梭更像这个坏孩子。他拆卸、 破坏的是伏尔泰的“进步”史观计时器。早在２００年前，他就在 历史领域里开始了坏孩子的解构动作。卢梭倾全力所为，顶住 伏尔泰进步罗盘上顺时针方向运动的历史指针，将其拨向相 反一极，拨向历史的零度状态。他把“进步”称作“最大的不 幸”、“不断地使人类和它的原始状态背道而驰”，他把“文明社 会的发展史”称作“人类的疾病史”。ＰＮ他在历史中所做的动作 完全类似当代解构主义在哲学中的动作：去蔽、拆除。时间序 列中堆积起来的东西，伏尔泰称作“进步”，他称作“遮蔽”，当 成根基可疑的某种建筑物节节升高的伪饰，要一层一层地拆 除，“只有去掉这种建筑物周围的灰尘和砂砾，才能见到这一 建筑底层不可动摇的根基，才能学会尊重这一建筑物的基 础”ＱＥ。他的减法是这样彻底，不减至历史的零度状态，不肯止 步。这个“坏孩子”岂止是在拆卸伏尔泰个人的“手表”？他拆 卸的是整个启蒙运动的屋基——历史老屋的根基，并点火从 这里烧起。

历史的零度状态在哪里？卢梭已说过：１８世纪的人们“没 有一个曾经追溯到这种状态”。伏尔泰等人曾一度迷恋旅行家 对蛮荒部落的游记、考古学家的考古记录，狄德罗甚至写过一 本《布尔甘维尔游记》。卢梭掉头离开了这一方向。２０００年前 的斯多噶学派已提示：人内心的理智和正义能揭示自然。距卢 梭不远的笛卡儿也提示他返观内心，当下呈现。卢梭拨开历史 的干枝枯叶，通过逻辑还原，直指人类内心的自然状态：天赋 良知。卢梭说：人心中的自然状态，就是历史的零度状态，人心 中的良知，就是天国的火种。它被文明压抑，湮湮待熄。这样， 卢梭虽然走上了一条先验理性的认识路线，这一路线离中世 纪神正论之近，几近吻合，但是他获得的视野却比伏尔泰式的 经验理性视野更为广阔。在那片新视野里，历史将节节吐还人 类层层累积的已然状态，历史吐得越多，逻辑重建的应然天地 就越为广阔…… 也正是在这片视

野里，异化理论第一次被发现，第一次被　　阐述。

五、历史负数下的异化

卡西勒曾宣称，整个１８世纪卢梭只有一个读者，唯康德　　一人读懂了卢梭。卢梭对康德的影响可以从后者１７６５年哲学　　论文的篇名中得到启示：《把负数概念引入哲学》。反过来套用　　康德的语式，我们似乎有理由将卢梭称为：把负数概念引入历　　史的第一人。

１７４９年，卢梭为构思他的首篇论文，第一次进入森林。他　　寻找到的第一行负数是："我们的风尚里有一种邪恶而虚伪的　　共同性，每个人的精神仿佛是一个模子里铸出来的。我们不断　　地遵循着这些习俗，而永远不能遵循自己的天性。我们不敢再　　表现真正的自己；而且在这种永恒的束缚之下；人类便组成了　　我们称为社会的那种群体。因此，我们永远也不知道，我们是　　在和什么人打交道"。　QF　　１７５４年，卢梭为构思他的第二篇论文又一次进入森林。

他进一步发现："随着人类日益文明化，每个人都开始注意别　　人，也愿意别人注意自己。于是公众的重视具有了一种价值。

这就是走向不平等的第一步；同时也是指向邪恶的第一　　步"。QG"自己实际上是一种样子，但为了本身的利益，不得不　　显出另一种样子。于是，'实际是'（ｔｏｂｅ）和'看来是'（ｔｏｓｅｅｍ　　ｂｅ）变成迥然不同的两回事"。QH"野蛮人和社会人所以有这一　　切差别，其真正的原因就是：野蛮人过着他自己的生活（ｌｉｖｅ　　ｗｉｔｈｉｎｈｉｍｓｅｌｆ），而社会人则终日惶惶，只知道生活在他人意　　见之中（ｏｕｔｓｉｄｅｏｆｈｉｍｓｅｌｆ）。"　QI　　１７５８年，卢梭又一次在森林隐庐中发出呐喊：ｔｏｂｅｏｒｔｏｓｅｅｍｂｅ？——在，还是似在？ｔｏｌｉｖｅｓｗｉｔｈｉｎｈｉｍｓｅｌｆｏｒｏｕｔR　ｓｉｄｅｏｆｈｉｍｓｅｌｆ？——生存于己身，还是生存于别处？这两声　　呐喊如敲响市场上空的警钟，把１８世纪理性昌盛、文化繁荣　　的整个时代都圈进了一个巨大的问号。在反驳达朗贝尔建议　　日内瓦开禁设立剧院的这段时期里，卢梭对整个欧洲文明生　　活发起了排山倒海般的攻击：

在文化生活中，他揭示了剧院里的一个巨大负数：舞台。

舞台是观众与演员之间的"间隔"（ｄｉｓｔａｎｃｅ），是插在观赏者与　　被观赏者之间的"他者"（ｏｔｈｅｒｎｅｓｓ）。由于"他者"的"间隔"，　　双方向对立面转化：观赏者让渡自己的履践权力，等待对方实　　现自己，被观赏者也让渡自己的生活世界，拼命取悦观赏者，　　生活在观赏者希望看到的另一个世界——角色世界里，双方　　遗忘自己的程度越高，剧院里的成功气氛就越热烈；

在政治生活中，也存在着同样的让渡。议院如剧院，代议　　制是政治领域的剧场化。政治生活中的他者，即议院中的讲　　台。围绕着这个讲台，代表与被代表者也在与自己疏离、间隔。

被代表者让渡出自己的主权履践，转由代表者去表演；代表者　　遗忘自己，以取悦被代表者为能事。双方遗忘自己的程度越　　高，代议制的虚假繁荣就越热烈；

在伦理生活中，也是如此。大部分人在他们的生活过程中　　往往与他们自己不甚相似，仿佛完全变成了不同的人；　QJ　甚至在语言生活中，他也发现了语言造成的间隔与转化：

命名者向被命名者转化，主语向宾语转化，自我与语言之间并　　不透明（ｔｒａｎｓｐａｒｅｎｃｙ），存在着危险的阻隔、暧昧　（ｏｂｓｔｒｕｃｔｉｏｎ）；　QK　　到了１７７５年，卢梭垂垂老矣。他在《忏悔录》中设定读者　　为审判者，把自己的一生交给他人评判，结果发现，法国的读　　者是一群被伏尔泰教唆的攻击者，只会在马路上向他扔石块。

卢梭在绝望之余，再写自传，这一次定名为《让?雅克审判卢　　梭》。他克服了"它者"、"疏离"、"间隔"、"让渡"，把自己交给自　　己审判。这是一场更为酷烈的内心交战。交战结果，卢梭还是　　坚持他２０年前的发现：

"如果不是从他内心深处发掘，人类自然的描绘者和辩护　　者什么时候才能取得他的模特儿？他所描述的自然恰恰正如　　他在他内心处所感到的自然状态……　　"然而，这样的人，一个活得像个人样的自然人在哪里？在　　我们中间，这样的人已不可能找到了。人们并不是为了生活而　　活着，而是为了使别人相信他们活着而活着！"　QL　还是ｔｏｂｅｏｒｓｅｅｍｔｏｂｅ，还是ｔｏｌｉｖｅｓｗｉｔｈｉｎｈｉｍｓｅｌｆｏｒ　ｏｕｔｓｉｄｅｏｆｈｉｍｓｅｌｆ，还是那个典型卢梭风格的问题——ｔｏｕR　ｊｏｕｒｓｈｏｒｓｄｅｌｕｉ"生活在别处"？

这是一个具有极强繁殖能力的语式。在此之下，卢梭哲学　　中出现较多的法语单词是：ｄｉｓｔａｎｃｅ（间隔）、ｆｒｏｉｄ（疏离）、ｏｐR　ｐｏ－ｓｉｔｉｏｎｎｅｌ（异己）、ｏｂｊｅｃｔｉｖａｔｉｏｎ（对象化），所有这些频率　　最高的单词最后逼向一个中心单词：ａｌｉénｅｒ。５０年代苏联学　　者和６０年代

中国的译者囿于当时的局限，都把这一中心单词ａｌｉéｎｅｒ翻译成“疏离”。但是，这并不妨碍９０年代的中国读者在这一并不“透明”的翻译中逐渐读出卢梭的“透明灵魂”——“异化”——ａｌｉéｎｅｒ，抗议人类自脱离自然状态以来的全部“异化”。

异化概念的出现，是卢梭“误入”森林以后，融化神正论遗产和笛卡儿哲学方法，对近现代哲学史的发展作出的最大一项贡献。尽管卢梭后来确实误入歧途，把异化概念引伸为一种危险的政治哲学，但仅此贡献本身而言，卢梭已经高出同时代人一头，使后代所有正直的哲学家、思想家感佩不已。经验理性产生不了异化论，因为它把人性看成“白板”，是外在经验的消极承受物，无“人性分裂”之根据；历史进步说也产生不了异化论，因为它把人的历史看成线性发展，只进不退，无对立的内容。读一读伏尔泰、狄德罗等人当时的见解，后人确实有理由对这一派人这一方面的浅薄感到震惊：

狄德罗说：“卢梭先生，我认为穿着丝绸衣服的雅致的恶德，比穿着兽皮的迟钝和残酷更好。我认为在镶金宫殿里的软枕上的淫欲，比苍白污垢的和令人生厌的赤贫的人们更好——他们挺卧在损害健康的湿地上，恐惧地躲在荒野的山洞之深处”。ＱＭ 难怪狄德罗在写作《百科全书》自然史的第一条目“人”时，会针对卢梭如此说：“自然界竭力给他最完美形式的自然人，丝毫不比社会人优越！”ＱＮ 还有另一些人不这样看。歌德独具慧眼，如此评判两派人的分裂：“伏尔泰结束了一个旧时代，而卢梭则开辟了一个新时代”。ＳＥ 赫尔岑则说得更为坦率：“当伏尔泰还为了文明跟愚昧无知战斗时，卢梭却已经痛斥这种人为的文明了”。ＳＦ 后来的哲学家们越来越重视卢梭的这笔遗产。１９世纪的费尔巴哈、黑格尔曾反复讨论卢梭开启的异化问题。青年马克思１８４４年巴黎手稿中，人们可以读到更多与卢梭风格极为类似的论述。到了２０世纪，萨特、马尔库塞、海德格尔等人继续开拓这一层面。经过几代人的努力（尽管他们中有一部分人只愿追溯到尼采，却不愿承认其灵感来自更早的卢梭），ｔｏｕＲ ｊｏｕｒｓ ｈｏｒｓｄｅｌｕｉ——“生活在别处”，这一当年森林荒原中孤独漫步者的旷野呼喊，才逐渐汇聚成２０世纪后现代主义文化抗议的最强音。

然而，我们还是应该看到，异化理论的早期形式，是与卢梭准宗教化的救赎情怀联系在一起的。因此它更多地呈现出道德面目，而不是哲学面目。在卢梭的语式中，反异化要求有一种顽强的道德倾向：对“间隔”的敏感，对“它者”的恐惧、对“对象”的拒绝、对“同一”的渴求、对“透明”的热爱，等等。总之，是一种容不得“异己”的反异化道德理想。精炼这批思想原矿，可以有两个方向。一是哲学批判、文化批判和社会批判的方向，那就是费尔巴哈、黑格尔、青年马克思、海德格尔、法兰克福学派所做的工作。２０世纪后现代主义对资本社会意识形态的批判，很大程度得益于卢梭为他们准备的第一批思想矿石。卢梭理论的这一方向，从此酿成一种健康的批判运动。二是社会重建、政治实践的方向，这就是后来罗伯斯庇尔、圣鞠斯特所做的工作。法国革命的实践证明：卢梭理论一旦成为政治蓝图，进入操作层面，将成为一种危险的政治乌托邦；道德理想一旦与行政权力结合，将出现对市民社会的大规模入侵，出现美德与恐怖相结合的道德专政。

后一种方向是危险的方向，灾难的方向。

六、异化的外在层面——文化之异化

前文已述，卢梭对中世纪神正论救赎遗产不是简单拒绝，而是进行世俗还原的改造。卢梭的宗教改造工程中，最大的一个改造动作，是接过原罪、赎罪概念，改换承罪载体。他创造了一个新的“承罪者”——社会，而不是个人。他抓住了社会，释放了个人。ＳＧ 在这里，卢梭把他的原罪替代，处理为异化的两个层面。

人与外界自然的背离，即外在层面的异化；人与内在本性的疏离，即内在层面的异化。这两层异化，都是社会发展造成的疏离。因此，卢梭反异化的理论也必然分布在这两个层面上。

所谓外在层面的异化，指人类社会活动在地球表面自然堆积层之上又堆积起来的文化沉积层。有史以来，人们控诉不平等、不正义，一般总是与文化层中的某一侧面相连，例如财产制、分配制、文化资源的不公正配置等。无论是批判的武器、武器的批判，从来没有触动过这一文化层的根本合法性。只有卢梭迈出了这一步。卢梭不是把不平等与财产制、分配制相连，而是把不平等与产生财产制、分配制的文化堆积层之“地基”——即伏尔泰所言人类理性的进步、培根和洛克所言人类知识的增长—相连，发动一场釜底抽薪的批判：

——１７４９年，卢梭成名作《论科学与艺术》第二部分劈头就说：“有一个古老的传说从埃及流传到希腊，说是科学的创造神是一个与人类安宁为敌的神。天文学诞生于迷信：辩论术诞生于野心、仇恨、谄媚和谎言；几何学诞生于贪婪；物理学诞生于虚荣的好奇心；因此科学与艺术的诞生乃是出于我们的罪

恶……” SH ——１７５５年，卢梭继续探索这个“罪恶”的发展：“我到森林中去探索，把‘人所形成的人’和自然人加以比较，从所谓‘人的完善化’中，指出人类苦难的真正根源……” SI ——１７５７年，卢梭撰写《爱弥儿》，开篇即曰：“出自造物主之手的东西，都是好的，而一到了人们手里，就全变坏了……”SJ ——１７５９年，卢梭撰写《社会契约论》，也是在卷首处发出惊人之语：“人人生而自由，却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶……”SK 在１８世纪中叶的巴黎，议论社会不平等并不新鲜。法兰西科学院１７５４年能够以此命题，悬赏征文，可见当时的精神氛围。但是谁都没有想到，一个日内瓦的流浪哲人可以利用这一精神氛围反身攻击这一精神氛围得以产生的前提——文明的进步。狄德罗愤怒地说：“他在欧洲三个主要首都一天中犯下和可能犯下的罪恶，比他在地球上一切野蛮部落里一个世纪中所犯罪恶还多，难道，原始状态要比文明状态更可取吗？

我否认这一点。”S L 狄德罗否定的不仅仅是这一点。他和他的同人否定的是卢梭所指示的整个精神方向：历史数轴的指针在卢梭理论的刺激下，急剧地向着另一端摆动，向着负值体验摆动。他们能够攻击社会的不平等，甚至攻击不平等起源于私有制，但是不能容忍卢梭跨出的这一步，将不平等与文化的“进步”相连，把文化“进步”作为异化现象来控诉。“进步”是启蒙的旗帜，是启蒙的禁脔。

卢梭跨出这一步，不仅意味着与启蒙运动的公开分裂，而且意味着他与数千年文明积累的决裂。他成了文明社会的自我放逐者，他即此奠定了一生颠沛流离不得其所的悲惨命运。

然而，卢梭不跨出这一步，就不成其为卢梭。卢梭之所以成为卢梭，并不在他的政治思想。在那个领域里，１８世纪有洛克、有孟德斯鸠，尽管卢梭的影响不亚于他们，但他绝不是这个领域的第一提琴手。如果说他在那一领域里的影响大于那些第一流的思想家，那末也是因为他的文明批判思想的实践后果，从文化领域回扑到政治领域，激发起政治理论的结构性震荡。卢梭的灵魂在哪里？是什么使得他在“欧洲三个主要首都”中寻觅不到一块容身之地？又是什么使得他身后那些不分国籍、不分性别、不同肤色、不分年龄的广泛读者，在读到他那些滚烫的词句时会同时产生莫名的骚动，激荡不已？那就是他对人类文化的控诉，对文化戕害的控诉。是卢梭打响了文化批判的第一枪，在此之后，人们才读到尼采，读到萨特，读到弗洛伊德，读到法兰克福学派……。

卢梭之手，捏着文明生命的痛处。他不仅否定了伦理、政治、宗教、哲学、文学一切文化积淀得以铸成的模式，而且如卡西勒所见，甘冒天下之大不韪，让世界重新沉沦至它文明前的原始状态，沉回它的“浑沌”，沉回它的“自然”，经过道德理想的洗礼后，再冒出水面，露出新的轮廓。对于这样的理论，仅有一场政治革命，显然是不解渴的。政治革命只是它的扫路机，只能扫清一些障碍。用这一理论的实践者罗伯斯庇尔的话来说：“世界上的革命已经搞了一半，另一半也应该完成。”S M 这另一半革命则来自人最预料不到的角落——文明规范、文明程序、文明社会的解构与重建。

七、异化的内在层面——感性之遮蔽

如果说，卢梭批判前一层面的异化，反对的是启蒙运动的旗帜——“进步”，那么在这一层面，卢梭指控的则是启蒙运动的基石——“理性”。

卢梭著作中，反理性、重感性的愤激之辞，俯拾皆是。去除那些偏颇的感情成份，我们大致可过滤出三个核心观点：

１、自然状态中或离自然状态不远的感性冲动，本来是深厚的价值资源，这一资源被近代社会理性化形成的工具理性所阉割。这一观点在前述第四节的大段引文中，足可体悟。本章第一节所引卢梭对日内瓦生活诗情画意的眷念，以及《忏悔录》中他哀叹进入巴黎再也见不到一个有真情实感的人，都说明了这一点。卢梭的这一价值立场，后来汇入欧洲浪漫主义思潮，拥有持久影响。

２、自然状态中或离自然状态不远的感性冲动，也是道德生命的资源，这一资源正被理性化所造成的功利主义冰水所淹没。卢梭一再强调，“人之所以不伤害同类，并不是因为他是一个有理性的生物，而是因为他是一个有感觉的生物”。S N“当街头发生争吵时，贱民们蜂拥而至，谨慎的人则匆匆走避；把撕打着的人劝开，阻止上流人互相伤害的正是群氓，正是市井妇女”T E。由此，卢梭否定了启蒙哲学的功利性道德立论，试图把新道德基础建立于民粹主义（民粹主义定义后文专叙）。

３、自然状态的天赋差别本来不具有社会性后果，然而理性化的教育趋势却扩大了而不是缩小了这种差别，使之产生一种恶性的社会不平等后果。针对启蒙理性强调教育、强调知识的特性，卢梭指出：“教育不仅能在受过教育的人和没有受过教育的人之间造成差别，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之间的差别。因为一个巨人和一个矮子在同一条道路上行走，二人每走一步，彼此之间的距离却更为增

长。”TF 他的这一教育观点，后来被扩展为一种有意抑低强者以补偿弱者的反向歧视原则（ｒｅｖｅｒｓｅｄｉｓｃｒｉｍｉｎａｔｉｏｎ），并被泛化为一种社会性主张，形成大陆政治思潮要求平等优先而不是自由优先的性格品位，与英美政治思潮坚持自由优先而不是平等优先的性格品位，双峰并峙，二水长流。

无庸赘言，上述卢梭观点的某些因素进入政治实践之后将会出现严重的消极后果。揭示这类消极后果，讨论卢梭观点的边际界限，将是后文更多篇幅所承担的任务。但在进入政治实践以前，我们还是应该公正肯定卢梭上述观点，在思想史上具有不可忽视的积极意义，尤其在与启蒙理性的偏颇之处作对比时，则更是如此。

启蒙时代是与感性决裂的时代，是理性高扬的时代，也是理性片面发展的时代。代表这一片面趋向的一个典型事件，就是伏尔泰营垒中人拉美特里所推出的《人是机器》一书。当着理性刚刚抬头时，它确实给人提供了一个解放的新起点。但是，当着理性走向工具理性的片面发展，理性的工具属性转成终极目的时，人又面临着一个被物化、或被处理为物化的危险。法国启蒙运动唯物主义粗鄙化的弊端，后来受到有力批判。问题在于，卢梭出现以前，能够与这种片面理性相对抗的思想体系只能来自宗教生活中的价值理性因素，来自宗教思维的感性主义特征，而这一感性主义又与蒙昧主义紧紧地纠缠在一起。因此，在卢梭出现以前，价值理性对工具理性的对抗，始终处于尴尬地位、软弱地位。工具理性面对来自宗教的诘难，永远可以高视阔步，片面发展。

卢梭的出现，结束了价值理性的尴尬和软弱。卢梭理论在维护价值追求的功能上，与中世纪神正论血脉相通。但在理论面貌上，卢梭完全是以世俗形式出现的。卢梭的挑战，是一次全新的挑战。当着理性只能在与宗教对抗中展现自己时，它张开美丽的彩屏，永远有理由拒绝回答来自感性世界的诘难，永远不会暴露彩屏后面丑陋的一面。当理性遭遇卢梭挑战时，它就得低下高仰的头颅，正视对面的敌手了。它没有理由拒绝由卢梭带来的——来自理性数轴另一端的负值体验。在这种时候，卢梭理论的世俗性完全抵消了工具理性的世俗性优越感。

它必须低头打量它面前的对手，这一对手与它拥有同样世俗的合法性；它必须低头打量它本身发展的悖论：理性从解放人开始，却通过对感性的遮蔽，给人性重新戴上了枷锁，它自己也随之走向了理性的非理性存在。

卢梭掰开的是一只死手，他救活的是中世纪积蓄千年的价值理想，人文资源。面对这份遗产，启蒙学者只是简单地拒绝。卢梭却有复杂的不忍之情。他接受这一资源，并把它小心翼翼地引渡到此岸，把两岸之间的对抗，化为此岸之间世俗性的对抗。他结束了感性体验为宗教生活所垄断的历史，结束了感性与理性的对抗只能在宗教与理性之间、蒙昧与科学之间、迷信与进步之间对抗的历史。在这个意义上说，卢梭的出现是对价值资源、人文理想的一次拯救。他拨转了感性世界的发展方向，开始了属人的理性价值与同样属人的感性价值的两元发展史。而这一两元对抗，如果归结到政治学领域，则又可视为英美派政治思潮与大陆派政治思潮的对抗。

卢梭提出的问题，是１８世纪思想生活的中心问题，也是１９世纪哲学探索由此出发的理论前提。１９世纪诞生的两个马克思——卡尔?马克思和马克思?韦伯——都在这里找到了他们的理论前项。后一个马克思说：“理性化的非理性存在，是文明社会的症结所在”；前一个马克思说：“一切属人的感性世界的彻底解放，是社会解放的真正起点”。

八、复古与颠覆的背反

以上各节，我们追溯了卢梭的思想资源、方法论来源，并且叙述了卢梭对人类已然状态的层层诘难。从表面看，对已然状态的否定，往往意味着杏定者具有浓厚的复古倾向。这一复古倾向与启蒙时代的历史进步观构成了鲜明的反差，西方有学者列表如下：

当今时代	古典时代
雅典	斯巴达
帝国罗马	共和罗马
都市社会	初民社会
刺激消费	禁奢法令
安逸	健康
奢侈	简朴
女人气、文弱	阳刚气、尚武

私人利益　　　　爱国贡献

科学与艺术　　　道德古风

ＴＧ　　　右边是卢梭，左边是伏尔泰。当伏尔泰看到右边这幅图　　景，无异于看到一条蛇爬进了他的启蒙伊甸园。这条蛇教唆的　　是理性世界的阴极——负极人，偷吃那被封存的又一禁果　　——感性世界的禁果。达朗贝尔坐立不安，称卢梭是“一个入　　侵者”，伏尔泰大呼小叫，称卢梭是一个“教唆人倒着走路的复　　古派”。

然而，有两种复古主义者。

第一种复古主义者批判了此岸，也就放弃了此岸。他们对　　此岸现实的批判，导致对此岸现实的绝望和拒绝，不构成对此　　岸现实的颠覆，如释迦，如耶稣，如穆罕穆德；

第二种复古主义者以前者的终点为起点，变消极拒绝为　　积极改造。他们只向前多走了一小步，这一步却引起了石破天　　惊的后果。他们对此岸已然的批判，是对此岸应然重建的开　　始。他们之复古，意在托古改制，意在确立一个逻辑起点，这一　　逻辑起点有时称作“自然状态”，有时称作“第一原理”，总之，　　是以先验应然之逻辑将此岸经验之已然抽象净尽，以便在一　　张空白的图纸上彩绘一幅新的图画。他们的所有复古命题都　　应该颠倒过来，才能破译其真正含义——　　历史学上的悲观立场，颠倒过来就是人类学上的乐观立场；文化学上的保守取向，颠倒过来就是政治学上的进取倾　　向；

伦理学上的恋古情结，颠倒过来就是社会学上的大胆颠　　覆。

对于这样的复古倒退者，马克思描绘１８４８年法国革命事　　件的一段文字最为适用：

它们在自己无限宏伟的目标面前，再三往后退却，一直退　　到形成无路可退的情况时为止，那时生活本身就会大声喊道：

这里就是罗陀斯，就在这里跳跃吧！

这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧！　ＴＨ　　让?雅克?卢梭的复古主义，显然属于后者，不属于前者。如前所述，他是以一种前倾兼后顾的复古姿态在他的罗陀　　斯岛上起舞。这样的复古主义，是柏拉图的彼岸理念、斯多噶　　的道德优先、基督使徒的救赎热情、帕斯卡的道德焦虑，最后，　　再加上一点笛卡儿的宿食呕吐剂，才形成的合成烈酒。只是卢　　梭点化了它，他只做了一个动作——把原罪载体从个人移向　　社会，把彼岸道德天国拉向此岸政治重建，这杯古典鸡尾酒就　　泼向历史老屋的根基，突然燃烧了起来。

《忏悔录》中，有一段人们引用过多，以致熟视无睹的言　　论，恰恰就是卢梭的历史复古倾向转为政治颠覆倾向的枢纽：

通过对伦理学历史的研究，我发现，一切从根本上与　　政治相联系；不管你怎样做，任何一国的人民都只能是他　　们政府的性质将他们造成的那样；因此，什么是可能的最　　好的政府这个问题，在我看来，只是这样一个问题：“什么　　样的政府性质能造成最有道德、最开明、最聪慧，总之是　　最好的人民？”　ＴＩ　这就是卢梭的“倒退姿态”抽空历史已然状态之后，豁然　　显现的空白起点。这是他的罗陀斯，他的玫瑰花。

马克思称赞这一发现。他说：“卢梭等人已经用人的眼光　　来观察国家了……”，ＴＪ很显然，卢梭在这里意味着一个划时　　代的转折：用世俗人的眼光来看待宗教的道德理想，以此岸的　　政治重建来实现彼岸的道德天国。这样的复古主义怎么可能　　在批判了此岸现实之后，就如前一类复古主义者那样来一个　　大撒开、大拒绝？不，罗陀斯刚刚显现，玫瑰花刚刚开放，他必　　得在此起舞！

这样的复古主义者，与其说复古，又何如说是颠覆？他们　　是比布朗基更为颠狂的革命者，是现实秩序最危险的颠覆者。

他们和现实秩序的所有关系，只抽剩下两个最后的单词：要么　　“全部”，要么“全不”。

注释：

①、ＤＮ 转引自卡西勒：《卢梭的问题》Ｐ７０。

②转引自布罗姆：《卢梭和道德共和国》康奈尔大学出版社１９８６　　年版，Ｐ７８。

③罗素：《西方哲学史》商务１９７６年版下卷，Ｐ２３３。

④、ＯＧ 狄德罗：《法国百科全书》第７卷第５７８页以下。本节根据英　　译本转译。英译原文见：Ａ?布罗姆编《政治和艺术：卢梭致达朗贝尔论　　戏剧》书后附录，Ｐ１３９—１４８，格林考尔出版社１９６０年版。

⑤Ａ?布罗姆编：《政治和艺术：卢梭致达朗贝尔论戏剧》，格林考　　尔出版社１９６０年版，Ｐ１３５—１３６。

⑥Ｈ?布鲁姆编：《让?雅克?卢梭现代评论集》，耶鲁大学出版　　社１９８８年版，Ｐ１７６。

⑦卢梭：《忏悔录》，人民文学出版社１９８０年版，Ｐ２６—２７。

⑧这种愿望一直保持终生。１７５７年卢梭４５岁写作《爱弥儿?信　　仰自白》时他还说："我很久以来就抱有掌管一个教区的志愿，而现在　　我还是抱有这种意愿，不过我没有得到这种职位的希望罢了。我的朋　　友，我再也寻不到比做教区牧师更美的事情了"。《爱弥儿》下卷，Ｐ４５。

⑨同⑦Ｐ３０３。

DE 同⑦Ｐ３０２。

DF 同⑦Ｐ４８４—４８６。

DG 卢梭：《爱弥儿》，商务印书馆１９８３年版，下卷Ｐ４５５—４５６。报　　塞桥：相当于基督教的末日审判，伊斯兰教认为，全人类都要通过一座　　踏越永恒火焰的"报塞桥"，在这座桥上，善人与恶人才能分开。

DH 罗舍：《卢梭：斯多噶与浪漫主义》，伦敦１９７４年版导言，Ｐ１０。

DI １７４９年第戎科学院的征文题目《论科学和艺术的复兴是否有　　助于敦风化俗》，其逻辑前提就出自《使徒书》。

DJ 同DH Ｐ１。

DK 同DH Ｐ１９。

DL 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆１９５９年版。

DM M?乔治："卢梭教育理论中的塞涅卡影响"，见《日内瓦卢梭学　　会年鉴》日内瓦出版，１９５３—１９５５年卷，Ｐ５９—６３。

DN 埃米尔?法盖：《思想家卢梭》，巴黎１９００年版，Ｐ３８１。

OE 卡尔?波普尔：《开放的社会及其敌人》，伦敦１９４５年版，第２　　卷Ｐ５０。

OF 请回忆达朗贝尔在《百科全书?日内瓦》条目中论日内瓦人宗　　教观念的这些说法："他们相信，即使在另一种生活中有惩罚，那也只　　是时间问题〔不是空间问题〕"；"这是一个解决人类冲突史的全新视　　角"等等。

OG 同DG Ｐ３８１。

OH 卢梭：《论不平等的起源和基础》，商务印书馆１９８２年版，Ｐ?　　７２—７３。

OI 《伏尔泰全集》，巴黎１８７７—１８８５年版，Ｐ１３７９—１３８１，转引自　　莫瑞斯?克兰斯顿：《哲学家与鼓动家——启蒙时代的政治观念》，　　１９８６年牛津版，Ｐ８０。

OJ 同OH Ｐ１４６。

OK 同OH Ｐ６４。

OL 同OJ Ｐ６４。

OM 同DG Ｐ３８１。

ON 同OH Ｐ１５０—１５１。

PE 同OH Ｐ１８２。

PF 同OH Ｐ７１。

PG 同OH Ｐ１３１。

PH 同DG Ｐ３８１—３８３。

１５第一章　思想的入口：原罪与赎罪　　　　PI 同OH Ｐ６７。

PJ 罗素很早就注意到西方近代思想史上的这种分野，在哲学上从　　笛卡儿、洛克开始，在政治实践上从法国，英国开始。如他在《西方哲学　　史》下卷中的这些论述：

"欧洲大陆的唯心论和英国的经验论双方都存在这两种倾向，前　　者以此自鸣得意，后者为此感到遗憾。最近几年来，称作工具主义的那　　派哲学，一直打算摆脱这种主观主义"。Ｐ８７。

"洛克可以看作是经验主义的始祖。因此，《人类理智论》第一卷就　　是要反柏拉图、笛卡儿及经院哲学家，论述没有天生的观念或天赋的　　原则"。Ｐ１４０。

"初期的自由主义是英国和荷兰的产物……。有一个新的运动逐　　渐发展成了自由主义的对立面，它由卢梭开端，又从浪漫主义运动和　　国家主义获得力量"。Ｐ１２４—１３０。

"在先进的国家（按，指英国），实践启发理论；在落后的国家（按，　　指法国），理论鼓起实践"。Ｐ１２９—１３０。

罗素提出了这一问题，只是尚未从政治思想史、大革命史的专门　　角度集中梳理这一问题，回答这一问题。

PK 转引自张广智“略论伏尔泰的历史地位”，见《历史研究》１９８２ 年５月号。

PL 转引自卡西勒《让?雅克?卢梭的问题》，Ｐ１１４。

PM 同PK 。

PN 同OH Ｐ６３，ＰB ７９。

QE 同OH Ｐ６８。

QFDL Ｐ５—６。

QG 同OH Ｐ１１８。

QH 同OH Ｐ１２４—１２５。

QI 同OH Ｐ１４８。此句中文版译文尚未译足原意，可商榷。法文原文 是：ｔｏｔｊｏｕｒｓｈｏｒｓｄｅｌｕｉ转译为英文ｏｕｔｓｉｄｅｏｆｈｉｍｓｅｌｆ，转译为中文，似 应为“生存于别处”，这是一个极重要的提法，原意似应充分译足，方豁 然显现卢梭之焦虑。

QJ 同⑤Ｐ５６以下。

Q K 维克多?戈瑞弗切：《卢梭：第一、二篇论文与回应及其语言理 论的形成》，纽约１９８６年版，Ｐ２３９以下。

QL 转引自卡西勒：《让?雅克?卢梭的问题》，Ｐ５１。

QM 转引自勃?姆?别尔纳狄涅尔：《卢梭的社会政治哲学》，中国 社会科学出版社１９８６年版Ｐ６８。

QN 转引自阿基莫娃：《狄德罗传》，三联书店１９８４年版Ｐ１７７。

SE 《西方著名哲学家评传》，山东人民出版社，１９８４年版，第５卷， Ｐ６８。

SF 阿尔泰莫诺夫：《１８世纪外国文学史》上卷，上海文艺出版社 １９５８年版Ｐ３６０。

SG 卢梭释放的个人，后来在浪漫主义文学思潮中获得辉煌前景。

但在政治哲学中，又被释放者本人所扼杀。卢梭对个人主义的两重态 度，引起卢梭研究者很多困惑。限于题材范围，本书仅能在第二章第 五、六节讨论他政治哲学时，有所涉及，但不能涉及他浪漫主义文学 观。两者之间的矛盾只能留待以后讨论。

SH 同DL Ｐ１６。

SI 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆１９８２年版， Ｐ２９。

SJ 同DG ，上卷Ｐ５。

SK 同SI Ｐ８。

SL 亨利?勒费弗尔：《狄德罗思想和他的著作》，商务印书馆１９８５ 年版，Ｐ４０。

SM 王养冲、陈崇武选编：《罗伯斯庇尔选集》，华东师大出版社， ３５第一章 思想的入口：原罪与赎罪１９８９年版，Ｐ２４９。

SN 同OH Ｐ６８。

TE 同OH Ｐ１０２。

TF 同OH Ｐ１０７。

TG 见布鲁姆编：《让?雅克?卢梭当代评论集》，耶鲁大学出版社 １９８８年版，Ｐ１７５—１７６。

TH 《马恩选集》，人民出版社１９６６年版，第２卷Ｐ１０。

TI 卢梭：《忏悔录》，人民文学出版社１９８０年版，Ｐ５００。

TJ 《马恩全集》，第１卷，Ｐ１２８。

第二章 至善论的政治哲学：自由之浮现

一、至善论——柏拉图的方向

二、至善论与法国启蒙学派

三、至善论与英国政治学说

四、至善论与分权说和代议制

五、至善论与自由

那些想把政治与道德分开论述的人，于两者中的任何一种都将一无所获①

——卢梭

当马克思说："卢梭等人已经用人的眼光来观察国家了……"，马克思确实言犹未尽。卢梭的眼光，是含有道德救赎的眼光；卢梭的国家，是具有至善目标的道德共同体；卢梭的人，一半是人，一半是神。

在这一章里，我们将不断回忆起卢梭的前述论点，逐渐释读出其中蕴含的政治学含义。当卢梭用此岸政治手段追求彼岸道德理想——"什么样的政府性质能造成最有道德、最开明、最聪慧、总之是最好的人民"，他就跨过了宗教与政治的界限，从宗教救赎论中牵引出一个政治至善论（ＰｏｌｉｔｉｅａｌｐｅｒRｆｅｃｔｉｂｉｌｉｓｍ），开启了一个历史性的转折：

把属神的问题引入属人的领域，把宗教的功能变换为政治的功能，把神学的职能变换为政治学的职能，把宗教生活中个人赎罪变换为社会整体的道德重建；

经此转折——　神性赋予了人性，神学赋予了政治学，神的天国赋予了人的世俗王国，两岸外部张力转化为此岸内部张力，神人之间的对抗，转移为人与人之间的对抗，彼岸神性救赎话语转移为此岸意识形态话语，所有被阻隔在彼岸的神性激情，从此破堤而出，汹涌灌入此岸属人的世俗世界。

千年传统的神学政治论，转变为近代百年纷争的政治神学论，就是从这里迈出了冒险的第一步。

一、至善论——柏拉图的方向

让我们从卢梭政治哲学的基石——政治权力的合法性理论，进入这一问题。

当代西方合法性理论研究专家Ｊ?梅基奥认为：韦伯思想对２０世纪政治学的最大贡献，是提供了一个研讨权力合法性（ｌｅｇｉｔｉｍａｃｙｏｆｒｉｇｈｔ）的理论框架；但是，这一问题的最早发轫，尚不是１９世纪末的韦伯，而是１８世纪中叶的卢梭：

卢梭思想的真正悖论是：他在深入观察社会历史之后，本来可以成为一个向后看的无政俯主义者，然而，同样一个卢梭，他又发现了民主主义，也就是合法性的现代原则。②

梅基奥认为："合法性问题是卢梭时代思想生活中的最高问题，而当时的合法性来源几乎都是出自然状态"。至于卢梭合法性理论的个性特点，梅基奥归纳有五条：心理学上的洞见（ｉｎｓｉ－ｇｂｔ）、政治学上的独特（ｅｘｃｅｌｌｅｎｃｅ）、社会学上的敏锐（ａｃｕｍｅｎ）、历史学上的确实（ｖａｌｉｄｉｔｙ）、以及认识上的稳妥（ｓｏｕｎｄｎｅｓｓ）。

应该承认，梅基奥判断卢梭早于韦伯触及政治权力的合法性问题，这一点是准确的。除此之外，他的观点都有商榷余地，如卢梭是否发现了民主主义。至于说卢梭合法性理论具有历史学上的确实，则完全说颠倒了。

卢梭的合法性理论，是从道德拯救进入，是对权力来源的道德追问。这种穿透经验事实的追问，本身就与权力的历史形成背道而驰，是一种逻辑先验的理论，怎么会具有"历史学上的确实"？事实上，只有卢梭的对立面——启蒙学派论证权力来源时，才讲究"历史学上的确实"。而卢梭的合法性理论，恰恰是在批判这种具有"历史学上的确实"的理论中发展起来的。

在《社会契约论》的第一至第五章，卢梭逐一检点了他的前代人、同时代人对政治权力的各种论点，结果发现：从格老修斯到孟德斯鸠，所有的理论只能分为两大类：要么直接承认权力的天然合法性——不容追问；要么以历史形成的经验事实来间接承认权力的合法性——逆来顺受。而对卢梭来说，如此论证权力的合法性，本身就属非法，是一种没有合法性的合法性理论，因为它剥夺了人的道德追问，取消了人的自由选择。因此卢梭说：

人们只是继续不断地加以改善（统治权力），其实他们应当象来喀古士在斯巴达所作的那样，首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料，以便重新建造一座美好的大厦。③

卢梭那句声震欧洲的名言："人类生来自由，却无往不在枷锁之中"，在这里换算为政治逻辑，那就是：把权力的历史进程、经验事实统统括进逻辑抽象的括弧，悬置它的各种时态、变格、人称，露出下面一个大写的"Ｂｅｉｎｇ"；只有暂时喝退历史长河、经验事实，政治权力的发源地才能重新显现，以此为自由零度状态，向前推衍政治哲学公理——不证自明、无证自明（ｅｖｉｄｅｎｔ－ｓｅｌｆ）的先验原理，然后推导出第一原理、第二原理——只有这样，人类政治史的长河才能导入另一条河床，才能挣脱由历史过程与经验事实所凝结而成的种种"枷锁"，才能"重新建造一座美好的大厦"。

那个大写的"Ｂｅｉｎｇ"是什么？《社会契约论》第一卷第八章有一段描述：

由自然状态进入社会状态，人类便产生了一场最堪注目的变化；在他们的行为中正义就代替了本能，而他们的行动也就被赋予了前此未有的道德性。唯有当义务的呼声代替了生理的冲动，权利代替了嗜欲的时候，此前只知道关怀一己的人类才发现自己不得不按照另外的原则行事，并且在听从自己的欲望之前，先要请教自己的理性……　人类由于社会契约而丧失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切东西的那种无

限权利；而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权……。

除上述以外，我们还应该在社会状态的收益栏内再加上道德的自由，唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人……。④

在这里，卢梭也提到了“理性”。但是，他的“理性”是与“道德”焊接在一起的；也谈到了“自由”，但是，他的“自由”也是与“道德”焊接在一起的。卢梭的“理性”和“自由”，通向“道德”，而不是通向“利益”，这是卢梭和他的同时代人在同样谈论“理性”、“自由”这些字眼时，一个根本的区别。只有充分注意这一区别，才能理解卢梭理论的逻辑关联：“道德”是拉紧“理性”与“自由”的关键一环，失落这一环，“理性”将误入歧途，“自由”
也将迷失方向。“理性”、“道德”与“自由”，这三者的关系，用卢梭自己的话来说那就是：

上帝使人自由，以便使人通过选择而为善弃恶⑤；

那些想把政治与道德分开论述的人，于两者中的任何一种都将一无所获。

如果说，在如此前提下论述的“理性”也是“理性”，那只能称之为“道德理性”，而不是“历史理性”。它与那种以经验历史论证权力合法性的“历史理性”处于尖锐对立之中。

道德理性与历史理性的对立，具有深远的西方传统背景。
在这一传统中历来有两大部分，始终对立。前者以柏拉图《理想国》为源，后者以亚里士多德《雅典政制》为源。亚里士多德背师旁出，拒绝谈论政治体经验事实之上的先验模式，只以搜集、整理、论述经验事实为职责，由此扩展形成经验主义的历史理性。这种历史理性，虽经中世纪千年神学之压抑，终经文艺复兴后期的亚里士多德复兴，重获恢复发展。英国经验哲学及法国启蒙学派在政治思维上的历史理性，可以看作是早期希腊亚里士多德精神在近代社会中的复原与扩展。与此鲜明对应的是柏拉图的传统。尽管柏拉图《理想国》有世俗成份，在他的权力图式表的最上一层，置放的是一个此岸性的智者贤人——哲学王；但是柏拉图更多的是彼岸先验追求，他不能满足于此岸政治体的平面罗列，他的政治思维是力图穿透这一经验层，探求经验事实后面的先验起源。他把追求知识的目的定义为追求至善，追求与彼岸理念（ｉｄｅａｌ）的融合，故而柏拉图哲学王的实质是权力与理念（ｒｉｇｈｔａｎｄｉｄｅａｌ）的结合，是一个至善王、道德王、一个等待权杖的教士、一个尚未穿上袈裟的上帝。柏拉图的这一先验至善论后来演变为希腊晚期斯多噶学派的至善论，汇入从欧洲边缘流逼过来的希伯莱－犹太超验精神，终于形成基督教大潮，吞没亚里士多德达千年之久。

柏拉图→斯多噶→希伯莱→犹太→一神教的道路是神学政治论的道路。它从天启良知进入，开掘先验层面的道德戒律如摩西十戒等，限定世俗权力的合法范围。基督教形成后，出现上帝之城与世俗之城的两元模式，上帝之城即至善之城，至善之城高于世俗之城，既是对世俗王权的合法认可，又时时保留着对世俗王权的合法性追问。所谓凯撒的事归凯撒，耶稣的事归耶稣，毕竟耶稣高于凯撒，每一顶凯撒王冠加冕，必先经耶稣圣膏涂抹，方认合法。神学政治论的理路压抑了世俗王权，既是它消极意义所在，也是它积极意义所在。在每一顶王冠的上面，它都放上了一只上帝之手，加以弹压镇慑。这一上帝之手，是中世纪蛮荒年代唯一找得出来的一只手，是以神性形式体现人类道德律令对世俗政权的追问和监守。

但在马基雅弗里和马丁?路德之后，神性大潮逐渐衰退，上帝之手逐渐疲软，世俗王权“弹冠相庆”，纷纷寻找世俗政权以世俗方式论证的合法理论。亚里士多德复活，霍布斯、洛克、孟德斯鸠应运而生，从经验事实层面纷纷建立新的合法性理论。这一世俗潮流既是解放，也是释放，将世俗王权从中世纪的道德监守中释放出来。因而，它与它的对立面一样，既有积极意义，也有令同时代另一派人值得忧虑的消极层面。

卢梭说：“我把我自己看成是柏拉图共和国的一份子”。
⑥他在这种时候以这种姿态出场，上述两大传统的背景全部转化为他所面临的问题处境。这一问题处境是：向后看，存亡续绝，必须接引中世纪神学政治论的道德遗产，即至善论遗产；
向前看，除旧布新，必须重新安排世俗政治的终极目的——至善天国，安排世俗政治权力的合法追问与道德监察，在“弹冠相庆”的大、小恺撒的王冕之上，重新放上那只上帝之手。这两个方面的综合，从逻辑结构上说，恰是柏拉图先他一千年即已探索过的综合，权力与理念的综合；从时代环境中说，则意味着神学政治论向着政治神学论的过渡。此时之卢梭，已失去上帝之城之依托。他失去神性资源，又要承当神性任务，出路只可能是：以世俗形式的道德观念（ｉｄｅａｌ）来安排对世俗权力（ｒｉｇｈｔ）的道德监守，甚至更进一步，以世俗形式的道德观念来重建世俗权力，在近代条件下完成柏拉图→斯多噶→希伯莱→犹太→一神教的千年遗愿：ｉｄｅａｌ与ｒｉｇｈｔ的结合，化合为权力理念：ｉｄｅｏｌｏｇｙ。

至善天国在人间的近代实践，神性救赎话语延伸为意识形态话语，就是在这种特定的问题处境中产生的。卢梭

之所以念兹在兹，要以至善论的道德理性而不是经验论的历史理性，作为政治合法性理论的基础，其秘密也在这里。
二、至善论与法国启蒙学派

当卢梭从至善论进入政治哲学时，至善论及其先验论的哲学支撑，在法国正遭受启蒙学派的无情嘲弄。前文已述，卢梭在哲学认识论上的立场是帕斯卡——笛卡儿主义。这种先验论立场与他政治哲学上的柏拉图至善论，具有相互支撑的逻辑支援关系。但是，从孟德斯鸠开始，启蒙运动的主流却是向着与卢梭相反的方向流动——向着英国经验哲学逐渐靠拢。他们把“道德和政治体系建立在物质世界那些严格的已知条件的基础上，不声不响地偏离笛卡儿主义。”⑦

启蒙运动的领袖伏尔泰曾如此挖苦至善论：

至善！这是什么字眼！简直等于问什么是至蓝，或至味、至行、至读等等。

柏拉图臆想了一种范型世界——即本原世界，臆想了一些关于美、善、秩序、正义等等的观念，一若世间真有一些世人名之为秩序、善、秩序、正义的永恒不变的东西，而我们在尘世所面临的正义、美、善都是根据这些观念而来的不完善的摹本。

这种空想式的推论伤害着哲学已年深日久了。

至善与至恶都是一些空想。⑧

伏尔泰到英国后，接触到洛克的经验哲学与牛顿的自然哲学，开始理直气壮地公开抛弃帕斯卡与笛卡儿。对英国哲学的称颂，对本国哲学的奚落，构成他《哲学通信》的两大主题。
《哲学通信》第十四封信对比笛卡儿和牛顿，称前者的哲学“只不过是一部巧妙的小说，顶多对于无知的人才象煞有其事”
“在伦敦很少有人读笛卡儿的著作，他的作品实际上已成为无用之物了”。第２５封信攻击帕斯卡，数落帕斯卡《沉思条》有５７项错谬。针对帕斯卡人如芦苇的著名观点，伏尔泰挖苦说：
“这乃是想环植芦苇来抹持橡树；我们尽可斩除这些无用的芦苇而不必怕有损于橡树”。在该书通行本中，他又针对帕斯卡式的追问，增补以下一段：

我们丝毫不懂得我们的起源，这已经是很够的了，不必用一件人们所不懂的事去解释这个起源。……倘使我用一种晦涩的学说来解释这些晦涩的问题的话，我会不会受人欢迎呢？倘使说：“我毫不明白”，岂非更好一些？⑨

由此可见，启蒙学派的主流方向是拒斥至善论至先验论，与卢梭的方向是截然对立，泾渭分明。对启蒙学派而言，他们只有一点不争，可取乐观估计：知识的绝对积累，理性的普遍增长。除此之外，社会、政治、国家领域的改造，他们都取一种审慎的、等待的、甚至是保守的立场。因为那是历史理性、工具理性增长的副产品，是历史理性、工具理性渗透的结果，只能瓜熟蒂落，不能强行扭取。对卢梭而言，这幅图画恰恰颠倒了过来。他攻击的正是启蒙学派政治社会学说的前提：知识的积累和历史理性、工具理性的增长。启蒙学派不争之处，是卢梭大争之处；启蒙学派对未来寄予希望足可等待的地方，正是卢梭充满忧患亟须颠覆重建的地方。因此，启蒙学派在政治思想领域的表现是小心谨慎，接近英国风格，而卢梭则穷追猛打，分外亢奋。下面分两个争论焦点评述：
１、 先验论，还是经验论？

卢梭对启蒙学派政治思维的最大不满，在于它的经验论根基。

卢梭认为，政治研究“应有两门学问”，或者说把“这两门学问结合起来”。前一门学问是“判断它们现在是什么样子”，后一门学问是“知道它们应当是什么样子”；“在进行研究以前，我们必须先定出一些研究的规则，我们需要一个标准来衡量我们所研究的东西。政治学的原理就是我们的标准”。而启蒙政治学的最大成就只不过是建立了“前一门学问”，拒绝思考“后一门学问”。然而，没有后者的支撑，前者只不过是一些琐碎的政治学材料。因此卢梭说：

政治学也许永远不会发展起来了。在这方面居于一切学者之首的格老修斯，只不过是个心跟很坏的孩子。
……在近代人当中，只有一个人说得上是有能力创立这样一门既庞杂而又没有用处的学问的，此人就是著名的孟德斯鸠。

他避而不谈政治学的原理，而只满足于论述各国政府的成文法；在这个世界上，再也没有什么东西比这两门学问的内容更为不同的了。［10］ 在这里卢梭似乎已意识到政治思维中政治学与政治哲学的区别。这是一个相当重要的意识。这一意识的重要后果，在论述完毕卢梭与法国启蒙学派的分裂、卢梭对英国政治学的排斥之后，我们将在本章第四节中讨论。

对于卢梭上述穷根究底追寻第一原理，然后从头设计理想蓝图的哲学倾向，伏尔泰早年可能有同感。但在１７５５年里斯本大地震后，他声称已看透这些妄想：

人们设计一切，到头来总是大错一场，

这几乎是个规律，屡试不爽。

每当我们构思一个伟大的设想，

那就整天忙碌，象傻瓜一样。［１１］　　霍尔巴赫则看出从先验原理出发的政治哲学在社会实践上的后果，必定是一场不亚于自然界大地震的人文结构大震荡。他说：“不，并不是通过危险的骚动，并不是通过斗争，通过弑君，通过无益的犯罪……这些猛烈的手段总是要比它们试图医治的罪恶更要残忍。……理性的声音既不是煽动性的，也不是嗜血性的。它所主张的改革是缓慢的。然而唯其缓慢，方能把一切安排得更好。”［１２］２、 道德论，还是功利论

卢梭在道德问题上的焦虑，已如前述。这一焦虑弥散于启蒙运动前后，已先期表现为帕斯卡的《思想录》。伏尔泰生活于那一时代氛围，也为此折磨有半个世纪。他不敢忘怀帕斯卡的终极深度，以致战战兢兢地说出：“没有上帝，也要创造出一个上帝。”然而，他总是小心翼翼地绕着帕斯卡的终极深度，不敢向井底张望一眼。到英国后则转向彻底的功利立场：

什么是美德，我的朋友？就是做好事。让我去做好事，这就够了。我们是不能进入你的动机的。［１３］达朗贝尔对这一终极问题也不愿深究：

社会是从纯粹人类需要中生长出来的，也是建立在人类各种活动之上的。而宗教则并未参预社会的起源。哲学家满足于揭示人在社会中的位置，引导人到达这一位置，留给传教士的则是把人再次拖到祭坛的脚下。［１４］狄德罗青年时代与卢梭一度有过共识：道德基于先验良知。但到后来狄德罗认为这一点有碍经验理性的彻底性，遂放弃了这一观点，转而提出道德基础不在内在良知，而在外在行为：

并不是各种思想，而是各种行为把善人与恶人区别开来，有关各种灵魂的秘密就在这里。［１５］　　启蒙学派的功利立场，在很大程度上来源于他们对牛顿自然哲学的引用。伏尔泰从英国发回的哲学通信中，曾把牛顿对物理世界的发现列为那个时代最伟大的发现，急切地向法国人文世界引荐。牛顿对他们而言，是对帕斯卡的抵消，一如洛克对他们而言，是对笛卡儿的抵消。他们以牛顿的物理规则论证人文世界的行为规则，取消而不是填补神性消逝所遗留的道德真空。无论他们是否有过流亡英国的经历，在思想上他们确实都加入了英国辉格党［１６］。如果没有卢梭出现，１８世纪法国社会政治思潮将会彻底汇入英国经验哲学，共同开辟１９世纪英国功利主义和２０世纪美国行为主义之先河。事实上，英国功利学派奠基人边沁，就是从爱尔维修的唯物伦理观中汲取灵感，反过来在英国建立了功利主义理论体系。当代英美政治学的支柱——行为主义非价值立场，与上述倾向也有着遥远的亲缘联系。

卢梭之出现，是１８世纪法国思想生活中的逆反事件。卢梭继续沿着帕斯卡—笛卡儿的方向向前滑行，并把这一方向导入帕斯卡—笛卡儿未曾探究的政治哲学领域。当着启蒙学派广征博引牛顿学说的时候，在卢梭的著作里几乎找不到一处牛顿的名字。他捍卫的是另一个世界——人类内心世界，不容牛顿的物理规则侵入。牛顿不能代上帝立言，牛顿的苹果也不能取代先验良知。牛顿的世界是一个无道德、非道德、道德命题无从提出的世界。启蒙学派向着这一方向迈出的每一步以及由此产生的非道德化后果，他都不能接受。上帝纵不能返回，但是上帝留下的道德真空必须填补。替补者只能是世俗形式的道德至善论，而不能是外在的物理世界的经验法则。卢梭所坚持的方向，是把道德问题从经验理性的方向，重新拨回先验理性的方向，从功利论的方向，重新拨向至善论的方向。

无庸置疑，在这一方向下，他不可避免地出现某种回归神正论救赎传统的守旧色彩。但是另一方面，他又是第一次探索人类生活于一个神性缺乏的世界如何重建道德理想，尤其是如何重建政治程序中的道德理想，这又是一个探险的方向，崭新的方向。尽管他后来得出的政治哲学结论有误，但是他开辟这一方向的悲愿动机，则应该肯定，应该保留。１８世纪的同时代人几乎都在这一点上误解了卢梭。卡西勒断言，卢梭在那个世纪只有一个读者，唯康德一人读懂了卢梭。康德后来说：“位我上者灿烂星空，道德律令在我心中”，前一句回应的是牛顿发现的外在世界，后一句回应的就是卢梭发现并捍卫的内心世界。康德既如此说，显然是认为这两个世界不能通约，更不能取代。两个世界孰高孰低？康德把道德理性置于三大理性之上，显然认为“道德律令”高于“灿烂星空”，内心世界比外在世界更令他敬畏。如果说，启蒙学派的逻辑方向暗含着后来英美政治学的行为主义方向，那么卢梭所开辟的另一方向，恰恰预示着欧陆政治哲学至善论的立场——把近代世俗化历史过程中的行为问题，与中世纪的至善论再一次焊接起来。

在这个意义上说，英美政治学意味着与人类千年有神传统的决裂，在当时的保守主义经验姿态中蕴含着最激烈的无神论后果，而大陆政治哲学则在激进主义的面目下翻然呈现出“保守”倾向——保守中世纪有神传统的救赎遗产。［１７］卢梭的信徒成为“上帝之城”留在这个世界上的遗民，成为上帝遗忘在这个世界上的最后一批教士：

上帝不在，道德在；神性缺席，至善论出席；宗教法庭瓦解，道德法庭取而代之；——这就是卢梭的教纲，卢梭的方向。

三、至善论与英国政治学说

如果说，卢梭至善论与法国同时代人的分裂，具有较多政治哲学的思辨内容，那么卢梭和英国政治学说的分手，则更多地具有政治学本身的具体内容。前者正好为后者提供哲学说明，后者则为前者展示其逻辑结果。

让我们从契约论进入这一层面的讨论。

１８世纪权力合法理论的讨论，引出另一个激动人心的话题，那就是契约论问题。围绕这一问题，几乎形成一场跨国界的世纪大辩论。欧洲各国思想家都倾心于从希腊晚期斯多噶学派中引发出的这一观念，并力图注入近代血液，使之成为资产阶级新型权力的合法论证。

近代契约论的最早阐述者是德国思想家蒲芬道夫。他的契约论是两维契约，同时并立。一维指向社会起源：人们以契约形式联合成群体社会，以保证他们的安全和生存，协调人际间平面横向关系，这就是社会契约。另一维指向国家起源：人们组成社会后，又同意把权力让渡过专职统治者，协议安排社会形成后出现的权力分配。这是垂直方向的契约，以吸纳平面　　契约上凸现出来的权力关系。这就是国家契约或称统治契约。

普芬道夫的两维契约论，反映着他所处时代呈新旧交替叠合的过渡性特点：既反映着中世纪封建领主臣封制的后遗影响，又反映着近代社会商业契约的平等因素。这一过渡时代的两元性，恰恰给后代思想家留下了向不同方向阐述的发展余地。

一个方向是洛克和孟德斯鸠的方向，由此开辟的格局后来成为英美政治学处理政治国家与市民社会的模式。他们坚持近代早期契约论的两元性质：契约中让渡的权力是部分权力，不是全部权力；交出去的权力组成国家机器，留下来的权力组成社会自治；交出去的小，留下来的大，交出去的是为保护留下来的；因此在功能限定上，国家取最小值，社会取最大值，以形成小政府、大社会的模式。此外，国家起源于一种“必要的祸害”，（ｐｅｒｍ－ａｎｅｎｔｎｅｃｅｓｓａｒｙｅｖｉｌ），不能赋予国家道德化要求，更不能奢望国家能领导社会实现道德化；只能以“恶”制“恶”，以权力牵制权力。这种权力牵制既需社会对国家的外部限定，又需有国家内部的分权平衡；国家与社会各有运行规则，不能窜扰——前者规则是民主，多数决定；后者规则是自由，个人具有永恒价值，任何人不能强制任何人，不管是独夫暴政，还是多数暴虐。这样的契约理论解决的是政府组成问题，在西方政治思想史上，称为“政府契约论”，亦称“小契约论”。

第二个方向先是由霍布斯开出，再由卢梭集大成。由此开辟的格局，后来成为大陆政治哲学处理政治国家与市民社会关系的普遍渊源，称为“社会契约论”，亦称“大契约”。

霍布斯对普芬道夫的改造，是把那个两维契约压缩成一维契约——统治契约，平面维消失，消失于那个垂直维的巨无霸（利维坦）。他的逻辑根据是人性观的性恶论——“人对人像狼对狼一样”，不信任人们留下一部分权力，能够形成自治的市民社会。因此，人们在契约中交出的是全部权力，接受权力者也只能是一个具有绝对权威的主权者——专制君主。

到了卢梭这里，逻辑根据发生变化，“社会契约论”或称“大契约论”的理论方向却继续向前延伸。逻辑根据的变化是：

霍布斯的“性恶论”是个人“性恶论”，卢梭却把“性恶论”的重心从个人移向社会，是“社会性恶论”，不是“个人性恶论”，他信任的是个人本性，憎恶的是社会发展。他在个人观上是“性善论”，在社会观上是“性恶论”。如此组合的“人性论”，是卢梭思想一大特色，也是理解他社会、政治思想的关键。正因为他对社会发展持有强烈不信任心理，故而才有动用政治国家打断社会自发倾向、重建社会道德秩序的理论设计。理论方向的继续延伸是：“大契约论”不仅解决政府组成，还应扩及社会组成，政府组成是社会组成的反映；社会成员让渡的权力是全部权力，不是有限权力；契约后果是至善论的全盘贯注，因而不可能也不应该被反对或被限制，只可能无条件接受；等等。这样，霍布斯的巨无霸（利维坦），被卢梭配置于道德基础，全部接收，而且大大向前推进了一步。

但是，卢梭毕竟是让?雅克?卢梭，不是霍布斯?卢梭。

即使卢梭达到了与霍布斯类似的结论，他也是通过了他自己的逻辑言路（ｌｏｇｉｃｄｉｓｃｏｕｒｓｅ）。卢梭独特的逻辑言路就在于他的道德救赎、反异化理论。他到达了霍布斯的终点，却掘动了霍布斯的寝床——权力的强制性、非道德性和物化性：

第一，服从对象从个人君主转移为社会公意。社会公意是每个社会成员全部交出权力的结果，服从这一公意，无异于服从交出去又转回来的自己。服从者就是被服从者，二者之间并无疏离、异化。在这个过程中，形成的不是某种权力的集合，而是社会联合体。这是卢梭人民主权论的逻辑来源，也是他坚持把这样的契约称作“社会契约”

（“大契约”），而不是称作“政府契约”（“小契约”）的原因所在。

第二，服从重心从外在的行为服从转移至内在的道德服从。外在行为服从，是服从世俗的功利调配；内在的道德服从，是服从先验的个人良知。因此，这样的服从是服从道德—良知联合体；这样的契约不如说是至善论的道德契约。

卢梭的这两步独创，是他道德救世理想在政治领域里的推进，是他在人间此岸重建政治结构，重建“上帝之城”的逻辑根据。正是在这一地方，他最终与洛克、霍布斯分手，与英国政治学说分手，进入他自己的道德理想国的构筑。

四、至善论与分权说和代议制

每一个熟悉卢梭政治著作的读者都会发现。卢梭一旦进入他自己的理论构筑，就处处以英国分权说、代议制的对立面出现。且看他最尖刻的一段：

我们的政论家们既不能从原则上区分主权，于是便从对象上区分主权：他们把主权分为强力与意志，分为立法权与行欣权力，分为税收权、司法权与战争权，分为内政权与外交权。他们时而把这些部分混为一谈，时而又把它们拆开。他们把主权者弄成是一个支离破碎拼凑起来的怪物；……据说日本的幻术家能当众把一个孩子肢解，把他的肢体一一抛上天空去，然后就能再掉下一个完整无缺的活生生的孩子来。这有点像我们政论家所玩的把戏了，他们用的不愧是一种江湖幻术，把社会共同体加以肢解，随后不知怎么回事又居然把各个片断重新凑合在一起。［１８］　　类似的抨击还可以举出很多。我们姑且把这些抨击称作卢梭的“抗英情结”。这一情结与整个启蒙运动的“恋英”情结形成强烈冲突。这种冲突是卢梭把至善论逻辑贯彻到底的必然结果。发现卢梭的“抗英情结”并不难，难的是如何解释这一“抗英”情结？

让我们联系上一章中卢梭对异化的敏感、卢梭的道德救赎理想，以及本章前述卢梭至善论一以贯之的政治哲学立场，卢梭“抗英情结”的独特言路，也许能解释一二。

一、对时代态度而言，卢梭是背时代而立。１８世纪是资产阶级近代社会世俗化、分殊化的时代。时代要求政治与道德分离、政治与教化分离、政治与社会分离，经此三大分离，政治从价值型态中突围而出，逐渐发育出近代政治工具理性和功能理性，马克思?韦伯称之为形式合理性。英国分权说和代议制从时代属性而言，就是上述三大分离在制度层面上的技术性安排。卢梭站在传统救赎立场上，自始至终即与世俗化的时代潮流格格不入。他的一元贯注之道德至善论，要求的是权力与理念的结合，是道德王的统治，当然不能接受上述三大分离。
他既认定“一切根本上与政治相联系，任何一国的人民都只能是他们政府的性质将他们造成的那样”，政治在他眼中就是塑造社会群体性格的模具，道德救赎成于斯，毁于斯，怎么能放手让政治与道德、教化、社会分离？怎么能出现非道德化的功能化、工具化状态？不能设想，从魔鬼的模具中能够翻铸出天使般的产品。要贯注道德至善论于社会救赎，首先就要求政治领域道德化。在卢梭眼里，英国政治制度的技术性安排，是一种渎神论行为，无道德担当的行为。

二、从哲学认识论路线看，英国分权制代议制是经验理性产物，是通过数代人的惯例养成，自发形成的积累型而不是重建型结果；为其合法性辩护的英国政治学说也是一种自觉的经验主义理论。在卢梭哲学的先验论视野中，这种积累型制度并未受过第一原理的检讨批评，其根基所在的合法性并未肯定，怎么可以从顶部横截，引荐给法国人贸然接受？

三、从制度安排的形式合理性而言，卢梭显然有一种马克思?韦伯后来所称的那种批判意识：形式合理性下掩盖着实质非理性。卢梭《致达朗贝尔论观赏》信中曾揭示人类生活中有一个触目惊心的“剧院异化症”：演员与观众相互异化。演员在角色中使劲遗忘自己，生活于别人的状态，代言别人的语言，以取悦台下；台下观众在观赏中亦遗忘自己，把生活中的实践责任让渡给台上的演员，异化为台上的他人表演，异化为台下的有距离观赏。以此观照英国代议制度，议院即剧院，同样存在一个“议院异化症”：议员掩盖自己的政治意愿，把政治活动角色化、表演化，以取悦选民为能事；被代表者把主权履践让渡给代表，把政治参预异化为他人在政治剧院——议院里的表演，异化为政治舞台下的旁观与观赏。这样的代议制即使具有形式合理性，也是人类历史由来已久的异化顽症在政治生活中的丑恶表现。

四、从至善论的道德逻辑而言，至善论是个体“性善论”与类体“性恶论”之综合。它否认人的不完善性，它信任人类个体的“性善”能够贯注并克服类体的“性惩”，以善扬善，以善制权，这两者之间的间隔完全可以从善端这一头节节打通。整个至善论的政治设计就建立于这种对人性的天真信任。而对英国政治学说而言，它的基础是“性恶论”，始终承认并警惕人的不完善性，它的逻辑是“权力总是造成腐蚀，绝对的权力造成绝对的腐蚀”，它不信任人的道德天性能普遍抗拒权力的腐蚀，故而它要求从外部约束而不是从内部涵化权力，即以恶制恶，以权制权，

由此产生分权立宪制的合理性。至善论的人性论与性恶论的人性论，产生截然不同的政治设计，这两者的相互排斥不可避免。

如果上述四点解释无大错，那么很显然，卢梭的“抗英情结”是糟粕与精华同在，落伍与超前并存，错综纠葛，难以遽断。在作出最终结论以前，我们先就可以描述的范围，从卢梭与英国政治学说的冲突中分离出一项内容，以提起注意：即政治学与政治哲学的上、下配置。事实上，卢梭本人已意识到政治学与政治哲学的区别了。

政治学是政治哲学的形而下层面，它处理的是政治操作行为，描述的是政治规则的技术性、功能性安排。政治哲学是政治学的形而上层面。它处理的是政治行为的终极理想，讨论的是政治规范的价值内容。从逻辑上说，这两个层面是同一领域中的主、从属合，唇亡齿寒，缺一不可。但是，逻辑的历史与历史的逻辑并不统一，逻辑一旦在历史中展开，却出现了反逻辑的过程内容：两个层面分裂为两派学说，英国学派多政治学，少政治哲学，长于政治学自下而上的铺垫，短于政治哲学自上而下的贯注，出现政治领域里的道德冷感——即“神性缺乏现象”；卢梭一派多政治哲学，少政治学，长于政治哲学自上而下的要求，短于政治学自下而上的落实，出现政治领域里的道德亢奋——即“神性高悬现象”。双方各执大道于一端，水火不容，互相撞击。［１９］这种碰撞，就逻辑意义而言，应然为相互补充，相互解读，相互解毒；就历史过程而言，却已然表现为论敌抗争，分道扬镳，造成了英、法两国政治实践、政治文化、乃致政治性格的判然两别，也造成了卢梭身后英美型（美国政治文化基本移植英国而成，当然也有法国的后来的影响）政治思潮与欧陆（法、德、俄等欧陆国家）政治思潮的双水并流，二分天下。

追述英美政治文化、政治思潮将超出本书论述范围；追述卢梭本人如何跨越这两个层面，则是本书后文所叙述的内容。

但从这里分离出政治学与政治哲学两个层面来讨论，对于我们论述卢梭政治思想的基本走向、内在结构，评述罗伯斯庇尔对这一政治思想的实践，至关重要。我们将借此建立起一个富于同情的批判态度，尽可能把握住一个分寸合适的批判尺度。

五、至善论与自由

如果上述政治哲学与政治学的分层讨论能够成立，那么我们不妨承认，在政治哲学这一层面，卢梭至善论比他的对立面确实有助于自由意志的浮现。

经验理性对人性的怀疑，发展到极致，很难避免决定论与宿命论的消极倾向。这种消极倾向，既可以决定论的自信，表现为对理性增长自会理顺一切的乐观等待；亦可以宿命论的叹息，表现为对理性能动受客体限制的悲观承认。与此相反，先验论者则以精神冒险有可能付出的巨大代价，换来对决定论宿命倾向的终生免疫。卢梭的个人命运充满冒险者的悲剧内容，但是卢俊的理论性格却充满自由意志的亢进色彩，正说明了这一点。

对于伏尔泰上述咏里斯本地震诗中的宿命论倾向，卢梭十分反感，他致信伏尔泰说：

当一个人教导人们的东西既不确定，又无益处的时候，以这样的东西骚扰那些平静的心灵，使得人们无目标而烦恼痛苦，是很不人道的。［２０］（着重号为本书作者所加）　　对此，狄德罗显然站在伏尔泰这一边。狄德罗阐述他们这一派人之所以编撰《百科全书》，其宗旨就在于：“指出狂热的极限，证明神学观念在科学自然观面前站不住脚，证明形而上学对抗力大无穷的新生儿——经验是徒劳无益的”。［２１］　　狄德罗所指称的“科学的自然观”，来自牛顿所发现的物理世界。狄德罗所批评的“神学观念”、“形而上学”、“狂热”也确实能打中卢梭的要害。但是，卢梭在这里表现出的“形而上学”的“狂热”，却有极可同情的内心悲愿：当物理世界和历史理性铁的法则从两头逼近时，如何拯救人之所以为人的自由意志？如何挽救人被客观法则（既来自物理世界也来自历史决定）物化的沉沦命运？在这种时候，他在形而上层面的自由论正是逻辑地呼应形而下层面的道德论，两者打通，形成自由德性，既让人在自由的属人的世界里驰骋，也要人承担弃恶从善的道德责任。在神性消逝的时代，他要保留人的自由人性，只能被迫向上寻求“神性”的援助：使人形同“上帝”，把上帝的自由——创世风格的自由赋予人，以此提拎人的道德责任，使后者上升，一起进入形而上的“神格”，或者“半神格”———上帝远循，由人而神。

当卢梭把政治史经验事实统统括进逻辑抽象的括弧，悬置它所经历的各种时态、各种变格，露出下面一个大写的“ＢｅRｉｎｇ”，他填写在这一零度状态上的人为符号，将再也不是各种系动词，用以回答“政治是什么”这一问题；相反，他填上的是各类能愿动词：ｗｉｌｌ，ｓｈａｌｌ，或者是ｗｉｌｌｂｅ，ｓｈａｌｌｂｅ，他提出的问题是：“政治应该是什么，能够是什么，将来可以是什么？”应该说，这是一种最为“狂热”的政治思维，它欲以“ｗｉｌｌ”的世界颠覆“ｂｅ”的世界，欲以价值世界颠覆事实世界。正是在这种颠覆动向中，植下卢梭后来越界筑路，以政治哲学取代政治学的祸根。然而，同样也应该说，这是一种自由意志最为强烈的政治思维，它第一次挣脱经验历史消极受动的困境，将人的自觉意识赋予了经验历史，使人看见经验历史的后方，还有一个逻辑重建的广阔天地。

在这个意义上说，卢梭的至善论、先验论，是能动政治思维，其自由德性人，是神人之间的人，半神半人；伏尔泰、狄德罗的功利论、经验论，是受动政治思维，其功利行为人，是人兽之间的人，是半兽半人。卢梭从人的自由德性这一高调进入政治思维，伏尔泰、狄德罗则从人的功利行为这一低调进入政治思维，形成强烈反照。这一反照，前瞻地看，反映出卢梭与伏尔泰、狄德罗对中世纪救赎遗产的不同距离，卢梭亲近中世纪的神性，伏尔泰、狄德罗则亲近于近代世俗社会的人性；后顾地看，这一反照又恰好预兆了后来欧陆政治哲学与英美攻治学不同的进入角色：前者从高调进入，至善论终极理想贯注政治行为；后者从低调进入，政治操作行为从道德氛围的价值之幕（Ｃｕｒｔａｉｎｏｆｖａｌｕｅ）中突围而出……　　但是，对自由的认识是一回事，对自由的实践又是另一回事。卢梭既说“上帝使人自由，以便使人弃善就恶”，又说“那些想把政治与道德分开论述的人，于两者中的任何一种都将一无所获”，他就一定会以道德拉紧政治，以道德实现自由。这种以道德立论的自由，可称为高调自由，与另一种以功利立论的低调自由，相对而立。或如以赛亚?柏林所言，前者是一种积极自由（ｆｒｅｅｄｏｍｔｏｓｏｍｏｔｉｎｇ），后者是一种消极自由（ｆｒｅｅRｄｏｍｆｒｏｍｓｏｍｅｔｉｎｇ）。落实到政治生活的具体状态，究竟是哪一种自由观更有助于自由的实现呢？

在这里，历史将会兜着圈子说话，再一次出现它的悖论。

注释：

①卢梭：《社会契约论》，Ｐ－７。
②Ｊ?Ｇ?梅基奥：《卢梭和韦伯：合法性理论的两种研究》，１９８０年伦敦版，Ｐ－８６、Ｐ－３２、PB ６８。
③卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，Ｐ－１３１。
④同①Ｐ－２９—３０。
⑤卢梭：《爱弥儿》下卷，Ｐ－ ４０１。
⑥卢梭：《忏悔录》，Ｐ－ ４４１。
⑦参见罗伯特?夏克尔顿：《孟德斯鸠评传》，中国社会科学出版社１９９１年版，Ｐ－ ３２２。
⑧伏尔泰：《哲学辞典》，商务印书馆１９９１年版，Ｐ：２２３、Ｐ－ ２２５。
⑨伏尔泰：《哲学通信》，上海人民出版社１９８６年版，Ｐ－ ６０—６１、１１７、Ｐ－ ２６５。
［１０］ 同⑤，Ｐ－ ７０３—７０４。
［１１］ 转引自卡西勒：《让?雅克?卢梭的问题》，Ｐ－６７。
［１２］ 同上，Ｐ－６９。
［１３］ 转引自Ｃ?布罗姆：《卢梭和道德共和国》，康奈尔大学出版社１９８６年版，Ｐ－５８。
［１４］同［１１］ ，Ｐ－１１４。
［１５］ 《狄德罗通信集》，巴黎１９５５—１９７０年版第１１卷，Ｐ－ １４９。
［１６］ 同⑦，Ｐ ３５９。
［１７］在复古与颠覆的悖论之后，又出现保守与激进的悖论。可见这一时期的思潮流动往复，复杂多变，难以用一种机械简单的分析模式解释周全。如果套用目前学术界流行的那种“激进”与“保守”截然对立的两分模式，难免捉襟见肘，或削足适履。这也是我在本书写作过程中，最终放弃这种模式的原因之一。
［１８］ 同①，Ｐ－３７。
［１９］ 卢梭的同时代人对这一现象已有感觉。如阿克顿勋爵曾不无深意地说：卢梭的失误，是从契约中引出社会；柏克的错误则在于否定国家来自契约（出处见②，Ｐ－６６）。卢梭的后代人对此也有识见，如前文所示罗素之论述。
［２０］ “卢梭致伏尔泰信”，见《卢梭全集》第４卷，巴黎１９６９年版，Ｐ－１０７５。
［２１］ 阿基莫娃：《狄德罗传》，三联书店１９８４年版，Ｐ１７７。

第三章　道德理想国的发生逻辑：自由之沉没

一、“公共意志”——道德理想国的入口
二、“公意”克服“众意”——自由的失落
三、“公意”克服“众意”——政党政治的扑灭
四、社会契约——一个失落社会自治、国家制度的道德契约

五、第三者统治与第四种法律——内心统治法
六、从道德理想走向政治神学——一个“暗含‘魔心’的教士”　　　　七、道德与国家相联——政治哲学

我们每个人都以其自身及其全部的力量置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体不可分割的一部分。①

——卢梭

法国大革命开始之后的第一个月，一个法国人已经敏感到法国式自由理想的悖论：“我们已经迅速地从奴役走向自由，我们正在更迅速地从自由走向奴役！”②事实上，这一悖论早在法国大革命的实践历程之前，已经在卢梭的政治设计中开始了。

一、“公共意志”——道德理想国的入口

我们从“公共意志”这一概念，进入卢梭失足的层面。

“公共意志”，就其语义发生形态而言，初次使用者并不是卢梭，而是狄德罗。

狄德罗第一次从孟德斯鸠著作中提炼出这一概念：

Ｖｏｌｏｎｔé。狄德罗初次使用这一概念时，有两层含义：

１、 各民族不约而同出现的惯例公理，甚至动物界也存在的自然法则；

２、 社会契约缔结时的理性因素，狄德罗原话为：“激情沉默后的理性”③

这一概念到了卢梭这里，前一层含义脱落，后一层含义强化，形成一个纯粹的道德概念。在此之后，卢梭将此概念的地位越提越高，视之为整体思想框架中的“灵魂”和“尖端”：“正像在人的构成方面，灵魂对于身体的作用乃是哲学的尖端，同样在国家的构成方面，公意对于公共力量的作用问题则是政治学的尖端”。④

因此，可以毫无夸张地说，如果不理解“公意”这一概念在卢梭思想中提纲挈领的功用，似难以进入卢梭道德理想国的发生逻辑。

熟读《论人类不平等的起源和基础》的读者都会发现，卢梭在承认人类已遗忘返回森林自然状态的?退?路时，心态并不悲观。这是因为他自信能够找到一条进入道德状态的进路，用以代替自然状态。《论人类不平等的起源和基础》中强烈的否定性风格，预示着另一本著作将以同样强烈的肯定性风格问世。只有这样，破坏性一面得到积极性一面的补足，卢梭政治哲学的整体性才能完整。１７６２年，卢梭《社会契约论》发表，他酝酿七年之久的人类进入至善王国的?进?路终于得到全面阐述。

这一进路的大致面貌见之于下列两段论述：

敢于为一国人民进行创制的人，——可以这样说——必须自己觉得有把握能够改变人性，能够把每个自身都是一个完整而孤立的个人转化为一个更大的整体的一部分，个人从一定的方式从整体里获得自己的生命与存在，以作为全体一部分的有道德的生命来代替我们得之于自然界的生理上的独立的生命。总之，必须抽掉人类本身固有的力量，才能赋予他们以本身之外的，而且非靠别人帮助便无法运用的力量。这些天然的力量消灭得越多，则所获得的力量也就越大、越持久。⑤

从上一段论述中立刻可以抽出三个问题，引起讨论。

１、“敢于为一国人民进行创制的人”？

创制者为一个人，不是社会契约参加者的普遍同意？这一个人是神，还是人，抑或半神半人？这一问题我们将留诸本章第七节讨论。

２、“改变人性，抽掉人类本身固有的力量”？

这一问题曾引起西方学者普遍关注，并据此得出卢梭整体理论在此脱裂的普遍看法（卡西勒除外）：卢梭的前期哲学思想是反异化、反文明、反社会，卢梭的后期政治思想却是反自然、反个人、反人性。⑥

３、“有道德的整体生命，如何代替孤立的自然生命”？

对于这一问题，正好引出卢梭的后一段论述：

如果我们撇开社会公约中一切非本质的东西，我们就会发现社会公约可以简化为如下的词句：我们每个人都以其自身及其全部的力量置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体不可分割的一部分。只是一瞬间，这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体，以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员数目就等于大会中所有票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的?大?我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，⑦

以前称为城邦，现在则称为?共?和?国?或?政?治?体，当它是被动时，它的成员就称它为国家；当它主动时，就称它为?主?权?者；当它和它的同类相比较时，则称它为?政?权。至于结合者，他们集体地称为?人?民；个别地，作

为主权权威的参与者，就叫做?公?民，作为国家法律的服从者，就叫做臣民。⑧

两段论述，一段比一段重要。尤其是后一段话，应该镌刻在卢梭政治哲学大厦的拱门上，作为引言，供人们驻足凝视。

这一整体建筑之所以不能称为别的什么，只能称为“卢梭道德理想国”，让?雅克在这里几乎和盘托出，给出了所有说明。这里能抽出更多问题，成为本节或以后诸节逐一讨论的对象：

１、“一瞬间”问题。

此处必须追问：什么样的“一瞬间”？哪些人参加了这“一瞬间”？是双方“约定”，还是三方“约定”？“一瞬间”遗漏了什么？“一瞬间”暴露了什么？卢梭实在是举重若轻，跳跃得太轻松了。法国结构主义大师、新马克思主义者路易?阿尔图塞，后来把这“一瞬间”拉长为充满疑点的“一长段”，定格慢放，一下子捉住了卢梭在这“一瞬间”暴露的四只马脚。阿尔图塞对卢梭社会契约思想的结构主义分析，我们将留待本章第六节去慢慢咀嚼。

２、语言转换问题。

我们在这里看到一个语言转换的标本，密度之高，令人吃惊：几乎所有政治学的基本概念——共和国、共同体、政治体、主权者、国家、人民、公民、臣民、都被“公意”这一道德网络一网打尽，统统转换为道德符号来讨论；而且转换者极其自觉，卢梭在这些概念下都加上了着重号。卢梭道德理想国之所以发生，很大程度上是这场语言大转换的结果。语言转换在理论上带来的后果，我们将在本章以后各节中逐渐涉及，并在最后一节作总结性评述。至于实践中出现的后果，或是直接由卢梭而来，或是从当时的具体环境中自发产生，然后再与卢梭影响合流，我们在本书第二部分论述罗伯斯庇尔等人政治活动时，亦将逐渐论及。

３、“公意如何产生”？

这是剩下的最后一个问题。让我们在这里定格：正是这一剩下的最后问题，恰恰成为进入道德理想国发生机制的入口枢纽。”

二、“公意”克服“众意”——自由的失落

卢梭的“公意”，是作为“众意”的相对概念出现的。卢梭“公意”的产生过程，就是“众意”的克服过程。卢梭说：“众意与公意之间经常总有很大的差别；⑨公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人利益，众意只是个别意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正相抵消的部分［１０］之外，则剩下的总和仍然是公意。”［１１］在同一本书另外一个地方，卢梭提到社会的产生类似于化合过程，也许有助于人们深入理解公意的产生就是克服“众意”的结果：

假如普遍社会存在于什么地方，而不是存在于哲学家的体系里；那末，正如我所说过的，它就会是一个有道德的生命，有着它自身固有的品质而与构成它的那些个体生命的品质截然不同，有点像是化合物所具有的特性并非得自构成化合物的任何一种混合物那样。［１２］　　很显然，卢梭推演“公意”的产生过程有两步：从私意到众意，是“一度聚合”，为物理变化；从众意到公意，是“二度抽象”，为化学变化，从中化合产出一种新的物质——“公共人格”，或称“道德共同体”。

众意从私意中聚合产生，洛克、伏尔泰都不会反对。这正是他们为之论证的资产阶级近代自由社会与近代政党的产生过程，也是政治国家与市民社会共处于一个平面利益板块，双方不能凌驾对方的存在模式。洛克、伏尔泰之平庸，亦在于此。

他们永远只满足于作一个世俗社会的物理学家，不敢奢望作一个世俗社会向道德社会化合飞跃的化学家。卢梭凌空蹈虚，向前再跨出一步——从众意中化合产生公意，进行“二度抽象”，设计一种社会化学工程，这一化合新物就是洛克、伏尔泰所不敢想像的“道德理想国”了。

正是这个“二度抽象”，向前再跨进的一步，把近代社会自由与政党政治的两个根基抽象净尽。

首先是个人存在空间。

众意社会是允许私意多元并存的聚合社会，公意社会却只有一个“透明”的“道德同一”。卢梭并不是遗忘个体利益，而是处处感觉到个体利益存在的隐患，故而处处呈现出排斥个体利益的高度自觉。卢梭声称他已发现：“社会的进步会唤醒个人的利益而窒息内心里的人道”，［１３］反过来则是：“只有私人意愿与公共意志完全一致，每一个人才是道德的”。［１４］　　卢梭也曾考虑过对公意的限制，留出一些私人空间。那段话是这样说的：“除了公共人格而外，我们还得考虑构成公共人格的那些私人。他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此，问题就在于很好地区别与公民相应的权利和与主权者相应的权利，并区别前者以臣民的资格所应尽的义务和他们以人的资格所应享的自然权利”。［１５］西方一些新左派学者抓住这一限制，曾为卢梭作出大量辩解。但是，这样的限制从两方面看，最终是无力的、虚幻的。

首先，谁能判断这一“区别”？卢梭明言：“唯有主权者才是这种重要性的裁判人”。［１６］这是对限制的反限制。如果我们联系本节前引卢梭的第一段论述——“创制者必须抽去人类本身固有的力量。这些天然力量消灭得越多，则所获得的力量也就越大，越持久”，我们就会看到彼一时的限制，完全被此一时的反限制取消了。

然后，纵观卢梭一生的理论脉络，这样的限制究竟是他始终坚持的观点，还是偶然出现、空洞无物的“但辞”？１７４７年卢梭创作首篇论文时，即奠定了他一生追求道德救赎的基调。他以先知法布利希乌斯的口吻宣喻世人：罗马最光辉的业绩是征服并“创造了一个道德王国”。［１７］如果说，他这时尚未意识到私人空间与道德王国的冲突，以致到１７５９年创作《社会契约论》时，突然意识到似乎要留出一些私人空间，方出现上述“但辞”，那么到１７７１年他应波兰威尔豪斯伯爵之请，写作《对波兰政府其及１７７２年４月改革计划的考察》时，他就以更为明确的口气把他一生的逻辑联贯表述了出来。那段话是这样讲的：“你希望公共意志得到实现吗？那就使所有的个人意愿与之同化。既然道德不是别的，就是个人意志与公共意志的一致，那末同样的事情可以换句话说，那就是创造了一个道德王国”。［１８］　　这样的“道德王国”对个人存在空间意味着什么？卢梭在《社会契约论》“论主权者”一节中说得更为明显：

为了使社会公约不致于成为一纸空文，它就默契地包含着这样一种规定，——唯有这一规定才能使其他规定具有力量，——即任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说，人们要迫使他自由。［１９］

三、“公意”克服“众意”——政党政治的扑灭

公意抽空私意——个人自由空间之后，逻辑推演的第二步，就是抽空近代政党政治的根基——众意的聚合空间；民间社团党派。

卢梭说：“如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时，公民彼此之间没有任何勾结［２０］，那么从大量的小分歧中总可以产生公意，而且讨论的结果总是好的。但是当形成了派别的时候，形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候，每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意，而对国家来说则成为个别意志；这时候我们可以说，投票者的数目已经不再与人数相等，而只与集团的数目相等了。分歧在数量上是减少了，而所得的结果却更缺乏公意。最后，当这些集团中有一个是如此之大，以致于超过了其他一切集团的时候，那末结果你就不再有许多小的分歧总和，而只有一个唯一的分歧；这时，就不再有公意，而占优势的意见便只不过是一个个别的意见。
因此，为了很好地表达公意，最重要的是国家之内不能有派系存在，并且每个公民只能是表示自己的意见”。［２１］
对于卢梭的这一观点，可以从两个角度加以考察。

第一个角度是前一节内容的顺延。他在社会层面断然否定个人自由，又在政治层面要求直接民主制，强调只有个人才能直接表达政治意见，这两者是否矛盾呢？

在形式的矛盾之下，贯穿着逻辑的内洽：卢梭是在近代条件下设计一种古代状态下的自由。这种古代自由的特征，及其与近代自由的差别，１９世纪的康斯坦特批评卢梭思想对法国革命的影响时，曾作出清楚区分：

古代自由的内容不外乎：集体地，但是直接地行使主权的众多特权，诸如商议公共福利、战争与和平问题，对立法进行表决，参与审判、核查账目等；不过尽管古代人把这些视作是自由，可是他们却认为，所有这些与个人隶属于共同体的权威是同出一辙的……在古代人中间，个人在公共事务上是一个主权者，但在所有私人关系中却是一个奴隶。在近代人中间则正好相反，个人在其私人生活中是最独立不倚的。然而即使是在最自由的国度，个人也只是表面上的主权者。他的主治权是受限制的，乃至总是被中止，纵或他偶尔使用它，也不过是为了放弃它。［２２］
康斯坦特的观点，至今仍有说服力。法国革命的结局说明，在近代条件下，不开拓社会层面上的自由，只动员政治层面的直接民主制，只是通过一段短暂的混乱无序，给独裁强人上台执政铺平道路。强人一旦出现，既可利用政治无序为借口，又可借口民众长期被奴役不适宜民主制度，通过整肃直接民主制，最终结束民主制。独裁强人真正不可逾越的障碍，只能是社会层面的自由与政治层面的间接民主制（即代议制），这两者之间形成牢不可破的结合。只有在不健康的情况下，才会出现这样一种不健康的结合：社会层面的奴役与政治层面的直接民主制相结合。这种畸形的结合，用托克维尔反省法国革命教训的话来说，“仅仅限于将自由的头颅安放在一个受奴役的躯体上”。［２３］这种结合如果出现，或许已经掩盖着现实存在的独裁，或许已经距离独裁来临相去不远，在这个“受奴役的躯体上”，长出一个“专制的头颅”，只是时间早晚问题。
卢梭的上述论述，还可以从第二个角度——政治参与制度化的角度加以考察。

康斯坦特为什么说“即使在最自由的国度，个人也只是表面上的主权者，他的主治权是受限制的”？

２０世纪政治发展理论（ｔｈｅｏｒｙｏｆＰｏｌｉｔｉｅａｌｄｅｖｏｌｏｐｍｅｎｔ）的研究成果告诉我们：传统社会向近代社会转型期间，是民众政治参与从压抑走向扩大的历史阶段。这一阶段中，参与扩大化如果不同时伴之于参与组合化，那末参与扩大化极易走向参与爆炸，走向政治秩序的无序化。参与组合化的一个重要方面，

即参与者以个人为单位逐渐组合为以社团党派为单位，走向集团参与。这一参与组合的过程，也是个人参与不断被整合的过程，这就必然出现社会层面上的自由与政治层面上的间接民主相结合的情况，即康斯坦特所言“即使在最自由的国度，个人也只是表面上的主权者，他的主治权是受限制的。”然而，也只有经过政治参与的“二次组合”，从个人参与发展为党派参与，近代民主政治的规范、制度才能发育成熟，近代社会转型期才能保持稳定近代个人在社会层面上的自由才能最终得到保障。英国政党制度在英国革命后期逐渐形成，对保持革命后期的社会稳定、个人自由所起的作用，证明了这一点。美国两党制在美国革命后期的类似作用，也证明了这一点。与此相对，法国革命长期震荡，难以稳定的根本原因之一，即在于雅各宾党人接受卢梭上述反党派政治的理论，明令禁止民间结社组党。与此同时，雅各宾派本身亦作茧自缚，自限于政治参与组合化的低级阶段——流动性的俱乐部阶段，拒绝向政党阶段发展。

卢梭上述论述，如果仅从客观描述角度看，似也接触到政治参与从个人向社团党派发展的历史轮廓。如人民之间出现派别、派别形成集团、小分歧组合为大分歧、投票者的数目不与人数相等而与集团相等——一条政党政治的发育渐进线，已经呼之欲出。然而，卢梭之本意，描述这一发展，是为了否定这一发展，是以立体向上的公意“二度抽象”，取代平面聚合的众意“二次组合”。这条政党政治的发育渐进线尽管呼之欲出，还是被他的公意概念所阻挡，当头喝退。结果，在客观描述中已经出现的发展轮廓，又被他本人扼杀于道德判断。道德理想国的逻辑发生机制，激发卢梭理论预见能力，其拨现也，于此；
其遮蔽也，亦一致如此！

总而言之，从私意到众意，再从众意到公意，其间是一次飞跃，一次致命的“二度抽象”。经此“抽象”，剩下道德理想国的政治骨架，将是个什么模式呢？

用卢梭的正面语言描述，那就是：“在一个完美的立法之下，个别的或个人的意志应该是毫无地位的，政府本身的团体意志应该是极其次要的，从而公意或者主权的意志永远应该是主导的，并且是其他一切意志的唯一规范”。［２４］而这样的公意模式，配以在实践中必不可少的人格代表，就很难避免马克思所抨击的那种波拿巴政体：

小农人数众多，他们的条件相同，但是彼此间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式不是使他们互相交往，而是使他们互相隔离。……这样，法国国民的广大群众，便是由一些同名数相加形成的，好像一袋马铃薯是由袋中的一个个马铃薯所集成的那样。……由于各个小农彼此间只存有地域的联系，不使他们形成全国性的联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级。因此，他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在上面的权威，……并从上面赐给他们雨水和阳光。［２５］　　这是一种极不稳定的政治模式。在散漫无常的动沙流水之上，直接矗立着公共意志的最高主宰。两者之间没有任何制度化的政治参与团粒结构，下面的极端民主制与上面的绝对权威对接，互为补充，互为存在。上下双方都处于流动液化状态。在下者不能聚合有常，只能街头暴起暴落，成者为王，败者为寇。在上者不能落地生根，落实为制度性的安排，随时有颠扑之危险，如革命初期的宪政权威，如革命后期的道德专政。
法国革命后来的广场政治、议会政治将充分说明这类政治模式的不稳定性。

更危险的，是公共意志的人格化。尽管卢梭曾否认，订约的双方，并无一个可以裁决他们之间分歧的共同上级，［２６］但是，他那样的公意理论在实践中却内在地需要一个第三者，一个可疑的牧羊人……四、社会契约——一个失落社会自治、国家制度的道德契约

现在，我们腾出手来先讨论那个可疑的“一瞬间”问题。
前文已述，阿尔图塞抓住那“一瞬间”，定格慢放，一下子捉住了卢梭四只马脚。阿尔图塞称他的发现是：卢梭论述社会契约行为时，出现有四大裂缝，是依靠语言游戏偷越过去的。
那四大裂缝是：

１、契约第二方不明确；

２、主权交换同义反复；

３、契约承受方不在场；

４、公益私利混淆不分。［２７］　　对于卢梭而言，讨论第４项裂缝可能会被他奚落，属多此一举。因为他明确陈言公益应克服私利，故而以下对此项删略不论。对于中国读者而言，结构主义的分析模式可能过于干涩，我们可以把卢梭的前三项逻辑裂缝，改换为与洛克、霍布斯的对比研究来讨论。

一是与洛克相比。在洛克的小契约论里，订约者是社会的两大部分，订约者是这一部分臣民与那一部分臣民发生契约关系，转让出去的不是全部权力，而是部分权力，余有更多权力留于个人。个人权力既是隐私空间的屏障，又是市民社会利益组合的自治单位。但在卢梭的大契约论里，订约者是个人与公共集体，转让出的是全部权力。故

而阿尔图塞在这里抓住第一个马脚，质问卢梭，这个契约第二方公共集体如何界定？是超于社会之上的一个实体，还是那种“我为人人，人人为我”式的“人人”道德集合体？按卢梭之回答，恐怕是后者，不是前者。
但是如此回答并不能躲过逻辑诘难，因为这种“人人”集合体只能以观念形态出现，不可能化为具体的订约第二方，进入操作性的（尽管是逻辑意义上的操作）契约行为。即使能进入，又发生一个问题：人与人订约，兜了一大圈，岂不是人与人自己订约，是一个什么都得交换，又交换不出去的主权者，在原地踏步？这就是阿尔图塞抓住的第二只马脚——主权交换是同义反复。问题还不在逻辑结构上的裂缝——结构主义者可能在这里过于挑剔，技痒难耐；问题关键在于——　　主权全部转让后，将带来什么样的实践后果？个人的法权独立身份和社会利益的单位空间如何安置？

　　这才是对比洛克小契约论以后，卢梭的大契约思想最为令人不安的地方。

　　二是与霍布斯相比。卢梭的主权全部转让说与洛克有异，但与霍布斯正好吻合。尽管逻辑根据不一，但卢梭至少在这里可以得到霍布斯形式逻辑的支援。然而，差异马上就发生了：
霍布斯的契约论和洛克的契约论都是三方契约，两方订约让渡主权（有全部与局部让渡之分），第三方承受两方让渡过来的主权，形成政府；而卢梭的契约论却是两方订约，没有第三方承受！这就是阿尔图塞抓住的第三只马脚——契约承受方（Ｒｅｃｉｐｉｅｎｔ Ｐａｒｔｙ）不在场。图示如下：
霍布斯契约式　　　　　　　卢梭契约式　　对照上图，很快就会发现：如果说与洛克相比时，卢梭契约行为中的第二方（ＲＰ２）暴露出模糊不清的游移性，那么与霍布斯相比时，卢梭契约行为中那一更为重要的主权承受方（ＲＰ３），则干脆隐匿不现了。无怪西方有学者挖苦卢梭，说他的主权转让说是个“没有守门员的球门”。

　　在这里，人们自然发生第二个疑问——　　权力全部转让后，竟无第三者具体承受，政治国家的制度层面如何安排？

　　这也是对比霍布斯的大契约论以后，卢梭的大契约论思想同样令人不安的第二个地方。

　　面对上述两大问题，按卢梭道德救赎之初衷，他可能这样回答：

　　１、个人权力全部转让，是为了克服政治生活的“剧院异化症”；中无ＲＰ２是避免“它者”出现，将主权割裂为代表与被代表者两大疏离部分；权力全部转让后，形成社会的德化状态，本身就是为了化合小我，谈何个体存在、社会利益的单位空间？

　　２、权力转让确有承受者，那就是道德生活的共同体——“公共意志”。只有这个公共意志，才是主权合乎道德合法性的唯一表达者，执行者。之所以取消有形的ＲＰ３，就是为了保障主权在民、主权不被分割、不被垄断在第三者手里，形成历史上政治国家凌驾于社会之上的异化局面、不道德局面。

　　在卢梭的逻辑言路里，个人存在空间之丧失看来已是不争之事实，他本人亦坦陈这一点。值得进一步讨论的是ＲＰ３——主权承受者，它是以制度形态出现？还是以个人人格形态出现？我们先讨论前一问。后一问将留待后一节处理。

　　我们回头看英国学派的理论。在那里，提不出卢梭这类道德政治观、美学政治观，却提得出一个平庸而又实际的逻辑前提——制度化层面得以安排的逻辑前提：主权授、受双方会否冲突？如果冲突，有何技术手段予以解决？

　　霍布斯回答：会发生冲突；但那必是订约者悔约，主权承受者ＲＰ３可自上而下合法镇压之。于是，在霍布斯的那个ＲＰ３层面就发生绝对王权之制度性安排；

　　洛克回答：有磨擦，但不会冲突，或者事先已有可能化冲突为磨擦；ＲＰ３层面不是宝塔尖，而是市民社会汪洋大海中的孤岛，孤岛受外部制约，又有内部权力平衡牵制，不会把磨擦恶化为冲突。于是，在洛克的ＲＰ３层面也就发生有代议制、宪政制之类的制度性安排。

　　但是卢梭这里，上述逻辑图式却是颠倒的。卢梭的话语系统提得出政治的道德审美观，却提不出政治的制度性操作安排或技术性手段安排。他失落的是整个国家形态的制度安排：

　　１、霍布斯的回答是多余的。公共意志不是人格化的君主或某一行政权力，而是小我的良心聚合与逐级放大。从小我聚合到大我形成，整个过程是同一质的化合放大，最后结果是透明、同一的道德板块，并无“它”者杂质出现，公民怎么可能反对公民自己？

　　２、洛克之回答也可取消。各项权力俱已德化，怎么可能、又有何必要以道德共同体的这一部分制约另一部分——无论是外部制约还是内部制约？

　　在这里，我们如果需要某种形象隐喻来概括上述三人对ＲＰ３—政治国家的理论设计，那么蒂利希在《政治期望》一书中正好提供了这三种隐喻，移用过来，十分切合：

　　霍布斯的国家是一个“魔鬼”。尽管霍布斯曾说过国家是一个“终有一死的上帝”，但我们不得不说，国家很像

一个不愿去死的魔鬼；

洛克的国家则是一个“看守人”。它是一个庸俗的人间象征，不具有任何圣化的意义。它只具有消极的世俗功能，不承担高尚的精神事务。精神事务、灵魂活动乃至功利分配，都属于它从外部加以保护的市民社会。它只看守被看守者，绝无能力侵入被看守者，更无奢望全盘改造被看守者；

卢梭的国家是一个“世间的上帝”。它是一个神性的象征。

它是作为精神价值的承担者获得神性的。它的存在方式确如上帝之存在方式：它不可能作为物化形式存在，存在为一种制度系统或科层制结构，它只能以一种精神形式存在，存在为一种价值形态、理想系统。作为可视对象，它是被否定的，正如上帝不能有形、现形，作为可感觉对象，它是被肯定的，正如上帝万能，全视全觉。它比霍布斯坦率的地方在于，它从来不羞于承认自己的永恒性——终无一死。至于神性承担者如何通过奇理斯玛型［２８］统治形态，从上帝转化为嗜血者，突然与霍布斯接通，这个“道高一尺，魔高一丈”的悖论，我们将会在法国革命后期雅各宾专政可歌可泣的史实中看到详细情形。

很显然，卢梭的政治国家是个霍布斯与洛克的对待之物，它在两个方面都以与英国学派的对待之状而存在，正好满足卢梭对英国学派的对抗式：内部不作霍布斯式的制度安排，外部不作洛克式的边界限定。这个独具卢梭风格的巨无霸，一旦从理论形态进入实践形态，将会出现什么局面？

１、在常态情况下，政、教合一，政、社合一。政治国家的边界无限扩张，淹灭市民社会，更淹灭个人存在。此时可谓有道德国家熔铸一切，无市民社会利益分殊；

２、在非常态情况下，政治参预突然扩大，国家内部无制度层面可以吸纳、约束，只能听任参预扩大走向参预爆炸，走上革命一途。此时可谓有市民社会参预突起，无政治国家制度约束；

两种局面，都是道德灾变（ｍｏｒａｌｃａｔａｓｔｒｏｐｈｅ）——道德理想国的灾难性状态。在这个至善王国里，个人存在始终没有立足之地，制度安排亦无法落实，只有道德的日常状态与道德的非常状态交替出现，周期震荡。整个民族的近代化转型，难矣哉，难于上青天。政治国家与市民社会以中间无数个人牺牲为战场，进行一场推移往复的道德战争，要么是前者吞没后者，要么是后者冲毁前者，几经震荡，最后两败俱伤，剩下的只是一堆道德理想国的残垣断壁。而这样的周期震荡，推移往复，既稳定不住政治国家的宪政权威，又稳定不了市民社会的自治机制，恰恰正是我们在后一部分论述中将要看到的法国革命情景，以及在这场革命中所形成的法兰西政治性格的典型概括。

五、第三者统治与第四种法律——内心统治法

在这一节里，我们将讨论第一节抽出的这一问题：那个可疑的牧羊人——“敢于为一国人民创制者”；并回答前一节留出的那一问：公共意志不具制度形态，又将以什么形态出现，依靠什么法律进行统治？

将这两个问题并联，并不仅仅是本书作者的人为安排，而是清理卢梭逻辑脉络的客观结果，而一旦这两个问题并联在一起，无庸本书赘言，卢梭在社会契约推演过程中所模糊的ＲＰ３——第三者，将在实践中出场，其人格化的面目，也就从朦胧中逐渐显现出来。

第三者的需要，首先来自公意从众意中产生这一过程的神秘性。公意与众意的区别，卢梭说得清楚。但是公意如何产生，产生后既高于众意、甚至对立于众意、然而最终又能为众意接受？卢梭语焉不详。他宁可进入神秘状态，也不愿进入英国学派的技术状态。

能够解决神秘问题而不是技术问题者，必是天赋神性者，至少是一个先知型半人半神者。这样的人物俯视众生，只听从内心的天召（ｃａｌｌｉｎｇ）。而他个人的内心声音经过广场放大，却能对全社会产生暗示性催眠效果，使众生在集体催眠中进入入巫麻痹状态。用卢梭的话来说，就是“不知道德的道德状态”。这样的人物只能是韦伯理论所分析的奇理斯玛型统治者。

卢梭当时尚不知奇理斯玛。但是，在他对“公意立法者”的具体描述中，一个奇理斯玛人物原型已呼之欲出：

１、奇理斯玛的必要：

公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也永远有着同样的正确性。……人民是决不会被腐蚀的，但人民却往往会受欺骗，而且唯有在这时候，人民才好像会愿意要不好的东西。

人民永远是愿望自己幸福的，但是人民自己却并不能永远都看清什么是幸福。公意永远是正确的，但是那指导着公意的判断却并不永远都是明智的。……个人看得到幸福却又不要它；公众在愿望着幸福却又看不见它。两者都同等地需要指导……正是因此，才需要一个立法者。

总之。简直是需要一种神明，才能为人类制订良好的法律。［２９］　　２、奇理斯玛的地位：

立法者是非凡人物。这一职务创造了共和国，但又决不在共和国的组织之内；它是一种独特的、超然的职能，与人间世界毫无共同之处，“就像是一个牧人对他的羊群具有优越性那样”。［３０］ ３、奇理斯玛的职责

公共权威取代父亲地位，并履行父亲的重要职责，通过履行他们的责任，获得他们的权力。［３１］ 政治实体来自个人，可以被认为是一种实体，是有生命的，类似人的生命一样。主权力量代表着头脑，公民则是身体和组成部分，使得这一机构能够运转、有生气，并且工作。［３２ ］这就是卢梭最满意的第三者统治，一个在公共意志中时隐时现的奇理斯玛。它依靠什么进行有效统治？奇理斯玛的内在逻辑排斥制度层面的操作规范，促使卢梭走到１８世纪通行的法律三分法后面，再摸出一个第四种法律，即政治法、刑法与民法后面的“内心统治法”——“在这三种法律之外，还要加上一个第四种，而且是一切之中最重要的一种；这种法律……是铭刻在公民的内心里；它形成了国家的真正宪法，……它可以复活那些法律或者?代?替?那?些?法?律。……我说的就是风尚、习俗，而尤其是舆论；这个方面是我们的政论家（按：指孟德斯鸠）所不认识的，但是其他一切方面的成功全都有系于此。这正是伟大的立法家秘密地在专心致力着的方面了”。［３３］（着重号我加的） 所谓舆论，就是社会成员不自觉的道德状态。１７６４年科西嘉人要求卢梭给他们制定一部宪法，卢梭的回答是：“我不向他们鼓吹道德，我也不强令他们服从道德，然而，我将使他们置于这一状态——他们服从道德，却对道德一词不知不识”。［３４］ 这种“不知不识”的道德状态，是政府调控舆论的产物。卢梭《致达朗贝尔信论观赏》中说：“通过什么手段，政府才能掌握道德行为？我的回答是，通过公众舆论。如果说，我们在隐居状态下的习惯来自于我们自己的天良，那末在社会状态下，我们的习惯则来自于公共舆论。”［３５］ 在《论政治经济学》中，卢梭说得更为露骨：“如果说，能够按照人们本身的状态去驱动人们是高明的话，那末，能够按照需要他们成为的样子去驱使人们，则更高一筹。最高的权威是能穿透人们内心的权威”。［３６］反过来，针对英国政治学派和英国政治制度，卢梭鄙夷地说，只有道德崩溃，统治者才“不得不求助于他们称之为国家制度和内阁的诀窍种种不足道的卑劣伎俩”。［３７］ 卢梭显然认为，统治权力的合法范围不能局限于公民外在行为的约束，而应深入一步，深入公民内心深处，管理公民内心的道德活动。第四种法律是软性法、不成文法，但是它比前三种硬性法、成文法更为重要。从消极意义说，它是奇理斯玛得以存在的根本大系，是安危所系之生命法、根本法；从积极意义而言，它似乎又是一场统治形式，统治范围的革命，革“政治”的命——它第一次把统治合法性建立在公民良知的道德批准上，它第一次把统治领域从公民的外在行为扩及到公民的内心状态，把“政治统治”改变为“道德统治”……卢梭的这一步深入，是他政治哲学越界筑路所迈出的步伐中最为冒险的一步，意味着他与英国政治学的根本决裂：前者是道德政治学，后者是行为政治学；前者涉指人的内心世界，后者仅限于人的外在规范；前者之国家改造社会，后者之国家“看守”社会；前者要求政、教合一，后者要求政、教分离。

按照泰纳的说法，卢梭的国家“是一个世俗的寺院”，“在这个寺院里，个人一无所有，而国家则掌握一切”［３８］：国家管教育、管信仰、管观念、管精神世界发生的一切，直至接过教皇、教会的所有管辖范围，重建一个不穿袈裟、不设主教的教会。

所有这一切的恶果，我们将会在第二部分罗伯斯庇尔悲剧般的实践中看到。历史证明，政治哲学的这一步冒险，在理论上可以看作是有审美价值的飞跃，在实践中却恰恰是它走上自杀阶段的开始。

六、从道德理想走向政治神学——一个“暗含‘魔心’的教士”

卢梭政治哲学之后，雅各宾专政曾有一次急风暴雨的实践；法国革命之后，欧陆政治哲学在不同国度不同时代还有几次重大的实践机会。所有这些实践有诸多不同，但是一个共同的走向却十分明显：从道德理想的高尚起点，走向观念形态的封闭结局。

共同的实践性格来源于共同的逻辑基因。我们总结卢梭政治哲学的推演，可以看到下列五个遗传密码，在后世观念型态中总是逐次出现：

１、倒果为因，观念先行，政治思维神学化。

卢梭《社会契约论》中有一段文字，非常重要。令人费解的是，这段文字迄今未见任何中文论著引用：

为了使一个新生的民族能够爱好健全的政治准则并遵循国家利益的根本规律，便必须倒果为因，使本来应该是制度的产物的社会精神转而凌驾于制度本身之上，并且使人们在法律出现之前，便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那种样子。这样，立法者便既不能使用强力，也不能使用说理；因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威了。［３９］ 辑循环：既然“一切从根本上与政治相联系”，最优秀的人总是由最优秀的政治制度所塑造，而最优秀的政治制度又总是由人来制定，到底是鸡生蛋，还是蛋生鸡？

在今天看来这是极其稚嫩的一个逻辑循环。但在１８世纪，却是一个困扰着几乎所有启蒙思想家的重大问题，以致卡西勒评价说，“这里裸露着１８世纪思想生活的心脏”。［４０］马克思主义经典作家后来总结这一时代的总

病症，说是“意见决定一切”，应该说打中了要害。正是从解决这一问题的角度，马克思引进了实践性这一重大观点，以打断这个循环往复的逻辑怪圈，对１９世纪后期的思想史产生巨大影响。但在马克思以前，１８世纪人们只有两种选择方向：一是伏尔泰、狄德罗等人坚持的属人的方向：由人产生的问题只能由人自己解决，并由此设计了种种世俗的理性普及的教育方案。尽管这一方向带有浓厚的“意见决定一切”色彩，但是它毕竟是属人的“意见”，其最终前途会与英国式的经验理性合流，拒绝神性的干预。卢梭与他们共有这一困扰人心的问题，但是他把这一问题大大地尖锐化了，尖锐到同时代人心理难以承受的程度，以致他自己也不能承受，不得不摸索上另一个属神的方向：向属人世界的边界外面伸出手去求援，求援于神性的干预，求援于“另外一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威”。这“另外一种权威”，只能是类似于牛顿世界的那个第一推动力——从外面踢进来的一脚。只有让上帝赐一脚，牛顿的世界才能从静止走向运动；也只有让神性踢一脚，卢梭的世界才能中断平面循环，跃上新的一环。尽管卢梭排斥牛顿的物理世界，但在这一点上，卢梭的属神方向只能向牛顿靠扰。也正是在这一点上，康德说：“从牛顿和卢梭以降，上帝得到了辩护，教皇的论点变得真实了”。［４１］老康德巨眼识慧，他比同时代人更准确地点到了卢梭思想中的神学化要穴。

２、政治神学化在统治者一端，首先呼唤奇理斯玛。

从外面踢进的一脚，其硬性的方面，就是设立一个雄踞于世俗社会之上的超人统治。卢梭浩叹：“它既是一桩超乎人力之上的事业，而就其执行来说，却又是一种形同无物的权威，要为人类制定法律，简直是需要神明”。［４２］在没有神又需要神的地方，只能选择由人而神。“但是并不是人人都可以代神明立言，也不是当他自称是神明的代言人时，他便能为人们所相信。唯有立法者的伟大灵魂，才是足以证明自己使命的真正奇迹”。［４３］　　二百年前的卢梭尚不能明言这种“立法者”，就是二百年后韦伯所说的“奇理斯玛”；但是，韦伯虽知“奇理斯玛”，却也没有理清“奇理斯玛”与“政治神学化”之间的逻辑联系。唯有卢梭依仗他理论的彻底性（不存在体系断裂，只存在概念混乱，但在概念混乱下确实有逻辑脉络可寻），敢于把他的道德救赎理想推到底，在属人世界的尽头，在人、神世界的交接面上，给出了“奇理斯玛”与“政治神学化”之间的逻辑联系；而在卢梭之后，以生命人格投入这一逻辑联系，使之现出神性人身的具体形象者，仅以法国革命而论，即已层出不穷：前有“美德罗兰”，中有“人民之友”马拉，后有“不可腐蚀者”——罗伯斯庇尔，等等。

３、政治神学化在被统治者一端，必须设立公民宗教，或意识形态控制。

从外面踢进的一脚，在统治者一极是设立奇理斯玛，在被统治者一极的逻辑对位，是设立世俗性宗教：“这种超乎俗人们的能力之外的崇高道理，也就是立法者所以要把自己的决定托之于神道设教的道理，为的是好让神圣的权威来约束那些为人类的深思熟虑所无法感动的人们”。［４４］　　卢梭活着的时候，就已给这种宗教取定了名字——“公民宗教”。他规定：“要有一篇纯属公民信仰的宣言，条款应由主权者规定。它虽然不能强迫任何人信仰它们，但是它可以把任何不信仰它们的人驱逐出境；它可以驱逐这种人，并不是因为他们不敬神，而是因为他们的反社会性。……”［４５］这里的“反社会性”当然不是指卢梭本人那样的“反社会性”——“从外面踢进一脚”的“反社会性”，而是指经过道德重建以后的至善社会里，敢于持不同意见者。对于这样的不同意见者，卢梭“从外面踢进的一脚”是绝对不宽容的：

我们不可能和我们认为是要堕落到地狱里去的人们和平共处，爱这些人也就是仇视惩罚这些人的上帝了；我们必须绝对地要末是挽救他们，要末是折磨他们。［４６］　　卢梭去世以后，罗伯斯庇尔曾不折不扣地制定过信仰宣言，设立过公民宗教。罗伯斯庇尔去世以后，欧陆政治哲学流播的国度，先后都出现过类似公民宗教的意识形态控制体系。

从神学政治论和政治神学论，从公民宗教到意识形态，世俗化的程度在变化，不宽容的历史性格却是一脉相承，没有变化。

３、政治神学化流被大众，全社会沉浸于在俗而又离俗的政治狂欢节气氛。

上有奇理斯玛，下有世俗宗教，两者夹击，足以击穿中间任何科层安排与个人隐私空间。全社会出现价值理性压倒工具理性、道德救赎压倒功利经营的奉献热潮；危机刺激起大众参预，参预爆炸变危机为盛大节日；个人空间彻底曝光，社会空间淹没于政治化、道德化狂潮；奇理斯玛高路入云，大众随之超凡入圣，一时间一人得道，鸡犬升天；伟业与暴行并举，英勇与残忍并生；钟声长鸣不已，市场变为广场，广场上集会不断，所有人从厨房奔向广场，广场变成了持久的教堂；整个社会进入彼岸天国，天国即将在人间实现——所有这一切，用法国社会学家杜尔凯姆语言来说：“这里真正地变成了一个特殊的世界，一个和他平时生活的世界完全不同的世界，这个充满了各种特别强大的力量的环境完全占有了他，使他变成了另外的人。这种经验，特别是一连几个星期每天都要重复一次的经验，怎能不使他相信确实存在着两个性质完全不同的无法比较的世界？一个是他天天无精打彩地生活着的世界，

相反，另外一个是，只有在他接触到这种特别的力量，使他像触了电一样直到疯狂程度时，才能进入的世界。前者是世俗的世界，后者是神圣事物的世界”。［４７］　　卢梭念兹在兹、魂牵梦萦的道德理想国，不就是这一持久不衰的革命狂欢节状态？所有这一切动人的景象，人们记忆犹新，它第一次出现，是在１７９３年的巴黎街头，它以后反复出现，则是１７９３年思潮所经过的各国首都革命“一天等于二十年”的狂欢场面。

４、政治神学化追求单一、透明的道德净化，形成对外封锁、对内封闭的闭锁孤立格局。

前已述及，卢梭对异体间隔有着极其敏感的心态反应。这种心态有助于哲学理论“异化论”的发现和深入，若进入政治实践，则产生相反效果：时间上拒绝时代进步，空间上拒绝世界文化共同体，难免走上闭锁局面。他在给波兰政府建议时说：“对于波兰人的感情要给予另一种导向：你们要给他们的心灵烙上民族的面貌特征，以区别于其他民族，使他们不致混合于其他民族，这样才能保持幸福并团结他们”。［４８］论述世界史上民族汇合的过程，他持否定态度：“罗马的倾覆，大批蛮族的入侵，造成所有民族的融合，毁灭了各民族的道德和习俗；
十字军东征、贸易、寻找印度、航海、长途旅行，延续并加剧了这一混乱”。［４９］论及白人进入非洲的历史过程，他甚至这样说：
“如果我是那些黑人民族的领袖，我将发誓，在国家的边界上竖起一个绞刑架，在那里，我将毫无例外地绞死任何一个胆敢进入我国的欧洲人，以及任何一个胆敢离境的第一个本国公民”。［５０］　　这种闭锁倾向，在雅各宾专政后期曾经出现。罗伯斯庇尔把英国与法国的民族之争，上升为腐败与美德的道德之争，用道德语言来指导法外交政策，就是这种闭锁心态的反映。

５、政治神学化恶化国内政治纷争，政治斗争道德化，出现道德嗜血症。

１７６２年6月１０日，卢梭在逃亡途中读到《圣经?士师记》最后一章以法莲山的利末人的故事，为此激动，并创作了以此为题材的诗篇（事见《忏悔录》第１１章）。他说这是他一生中最喜爱的作品，曾以此宽慰自己受迫害的心情。正是在这种“宽慰自己”的幻想中，出现了道德报复的血腥之气。《利末人》的开头是“道德遭到了狂暴的侵犯”，结尾是一场道德报复的大屠杀，杀死２６００人。卢梭称其中心思想是，一个道德受到污辱的民族如何团结一致，报复它的仇敌。这种道德嗜杀的倾向在卢梭的其他作品中如低沉的背景伴奏，在背景深处反复响起——首篇论文中以先知法布里希乌斯重返人间的狂怒口吻说：“折毁这些剧场，打碎这些大理石像，炸掉这些绘画，赶走这些奴隶……”［５１］　　《科西嘉宪法草案》中说：

要保存国家就不能容忍他，二者之中必消灭一个；当邪恶者被判处死刑时，他已不是一个公民，而是一个敌人……。［５２］　　《忏悔录》结尾处：

如果还相信我是个坏人，那末他自己就是一个理应被掐死的坏人……。［５３］　　对待政治生活中的差异，经验政治学是彻头彻尾的世俗立场。差异双方都是世俗中人，只存在是非之争；即使有善恶，也不存在善、恶必争：“恶就存在于善的本身；我们无法消灭这一个而不同时消灭另一个“（狄德罗），［５４］因此，双方只能以对方的存在为己方存在的前提，为己方的存在方式。先验政治哲学从彼岸而来，把此岸世界道德化，因而此岸世界里的差异，都具有道德内容，凡有是非之处，必有善恶之争。既有一方是道德的，那么另一方则必然是非道德的、甚至是反道德的。在经验政治学以是非之争处理的地方，先验政治哲学总能发现为善为恶的道德内容，必引进道德法庭严加审判：是者为德为美，非者为恶为罪。是者道义热情高涨，非者为争取自己的合法存在，也反激起同样的道义热情，回过头来审判另一方，双方俱以消灭对方为己方存在的前提，为己方的存在方式，所谓法兰西政治的“内战”性格之所以发生，逻辑机制可能就在这里。

在这一逻辑作用下，整个民族发生道德灾变，政治色谱简化为黑白两色：政治斗争被道德语言磁化，社会世俗利益的正常冲突不能表述为正常的政治论争，而是表现为准宗教冲突，善恶必争，你死我活。道德法庭代替理性法庭，政治斗争换算为道德斗争，全民族出现道德内战，轮番绞杀，直至把双方的精英代表全部推上末日审判。道德理想走上道德恐怖、道德嗜血，神与人两岸对抗的历史，转化为人与人对抗的此岸历史……　　以上所述，恐怕是人类自有政治思维以来最为惊心动魄的一页记录。在本章开始的地方，卢梭一声长啸——“人类生而自由，却无往不在枷锁之中”——曾打动人世间多少善男信女？到本章结束的时候，卢梭已构筑完毕他道德理想国的“世俗寺院”——伏尔泰冷言谴责这座“寺院”为“教士与帝国一致的制度，是最可怕的制度”。［５５］这座寺院当会响起雅各宾主义的起义警钟，响起罗兰夫人的仰天长泣：“自由、自由，多少罪恶假汝之名而行？”不消多久，一个救世教士转化为思想杀手，人们终于发现，他确实是个不平凡的教士——是个“暗含魔心的教士”。尽管他本身并不自觉，尽管他自认教士之心只能是圣人之心。

柏拉图承认：“伟大的事物，都是危险的事物。”［５６］圣心翻转即魔心。卢梭的心在圣殿，卢梭的手却伸向了断头台。

七、道德与国家相联——政治哲学与政治学错位

为什么卢梭会从道德救赎之宏愿走向“世间上帝”、“世俗寺院”，直至那一令人不安的“断头台”？

应该说，道德救赎与后面三者没有必然联系，只有或然联系。但是一旦建立起下面这两个中介环节，道德救赎就不可避免地滑向“上帝寺院断头台”的怀抱。

１、道德与国家行政权力相联，换言之，神学与政治相联；

２、政治学错位为政治哲学，换言之，政治学概念转换为政治哲学概念。

这就回到我们在第一节抽出并留待此处处理的那个问题了：卢梭哲学中的语言大转换。这也符合卢梭的风格：最后的结论总要退回至最初的起点。让我们讨论这场语言大转换！

阿尔图塞对卢梭作结构主义分析，曾发现卢梭社会契约论中有四处“裂缝”，是靠概念游戏偷越过去的。阿尔图塞到此为止，没有挖掘概念游戏后面更深一层动因：卢梭有一场政治哲学与政治学之间的语言转换。继阿尔图塞之后，一批后结构主义者亦称解构主义者德里达、德?包曼等人，从能指与所指［５７］互动这一语言学角度，又一次切入卢梭问题，作出很多语言哲学切片研究的尝试。如德?包曼曾抓住《忏悔录》中卢梭对他幼年偷窃一根红丝带又反诬他人所为这一事件的辩词，跟踪追寻，层层剥离，最终发现卢梭语言中有一种能指转移的癖好：总是把事实判断换为价值判断，再以价值判断抽离事实判断，从中得以自辩。［５８］但是，这批解构主义者对卢梭问题的切入，角度偏窄，偏于他个人心理层面，切入虽深，切角却窄，又忽略了阿尔图塞抓住的政治哲学方向。故而以偏概全，结论虽然精致，却失之偏颇，不能偏信。然而，他们所开拓的语言解构的新方法、新视野，却值得借鉴和重视。

前面说过，从卢梭的“抗英情结”中，可以分离出政治学与政治哲学的两个层面。政治学功用与政治哲学之价值，进入社会过程后，可以耦合为某种综合效果。但在学理层面，却各有定位，各有边界。政治学定位于事实世界，以经验理性讨论事实判断；政治哲学定位于价值世界，以先验理性讨论价值判断。两者进入社会合力过程，可以互相补充、互相解毒，构成健康张力，但在学理讨论时应有清醒的边界意识，不能互相窜位，以此代彼，或以彼代此。由此，又发生学者的角色定位：两种学者身份可以选择，但一经选择，就各自承担定位以后的社会功能，也不能以此代彼，或以彼代此，这也是一种边界意识。

但是，卢梭显然对这两种边界都缺乏意识。

１、卢梭面向中世纪而立，他始终不能接受身后的时代变迁：政治学通过英国学派的自觉、不自觉摸索，正在突破神学、伦理学的母胎，发育成为一门非价值化的独立学科。与此同时，政治哲学接受神学、伦理学的遗产，发育成为另一门价值化的独立学科。政治学与政治哲学的分野，是近代社会世俗化、分殊化在学科类别划界分工的正常反映。然而，卢梭却背道而驰。用他自己的话来说，他一生坚持“把政治与道德联系在一起”，贯注于理论运思，就是一生坚持“把价值判断与事实判断联系在一起”，而且是努力以前者取代后者。这样，他对神学政治论的中世纪遗产，就不是有边界意识的分流接收，而是无分界、无分流的整体接受；其间虽经过世俗化的改造，但是这样的改造，也只能是把神学政治论整体改造为政治神学论，把彼岸的上帝改造成为此岸的、世间的上帝，由此开辟一个后神学时代——意识形态ｉｄｅｏｌｏｇｙ时代。

２、卢梭思想在起步时，前半段（《论科学与艺术》、《论人类不平等的起源和基础》等）充满忧患。人类在脱离自然状态进入社会状态后的历史性异化，使他坐立不安。那种超乎常人的道德敏感使他走在了同时代人前面，提前发出了人类异化的预警报告，这一警告经黑格尔、费尔巴哈、青年马克思、海德格尔、萨特，历时２００年才汇成２０世纪系统的文化批判、社会批判理论。尽管他发出这一警告的姿态是前倾后顾的复合姿态，却正应《圣经?新约全书》所言，那走在最后面的人，恰是走在最前面的人。卢梭思想的这一功绩不该埋没。

但是，卢梭并未止步。他的可爱之处也就在他的可怕之处。到了后半阶段（《社会契约论》、《致达朗贝尔——论观赏》
等），他逐渐发出了另一种声音：要求政教合一，要求国家控制人的内心、公共舆论、道德生活，建立意识形态，禁绝社团党派……等等。如果说第一种声音来自他内心的不安，那么这后一种声音则引起同时代人的不安了。这一部分声音可能正是２０世纪某种极权理论的预警信号。

这两部分理论之间（也就是本书第一章和第二章）的背反，还有没有内洽逻辑环节？答案是肯定的。前后呼应的环节在于：卢梭对历史已然状态的怀疑，使他产生对社会自发状态、社会自发演变的强烈不信任心理；而返回森林的道路已经遗忘，人类的社会化状态已不可避免；为了避免社会化走向异化，就必须切断社会自发性流变；正是在这里，他对重经验沉积的历史进步观投以最鄙夷的眼光，把视线投向了政治国家——这一社会状态的唯一对待者、控制者、改变者。他把所有的道德要求都寄望于国家，由国家承担过去由教会承担的责任，为社会道德立法；同时，

又在国家之上安排了那只看不见的“上帝之手”，使之反过来接受道德监察，在督率道德化过程中实现国家本身的道德化。这就是卢梭以道德化合国家与社会于一炉的社会化学工程，也是卢梭所有政治运算的如意算盘。如此一来，这个潜在的无政府主义者，在道德理想主义实践要术的推动下，无意中转过了身子，成了一个最强烈的国家主义者，政治全能主义者。走在最前面的人又成了走在最后面的人：他的这方面理论，听上去活像中世纪在教俗之争中曾反复出现过的教会一方的政教合一论。天才的“异化”理论本身也未逃脱“异化”的作弄——异化论本身发生了异化。

３、在上述背景下，自然发生一场语言大转换：卢梭政治语汇的道德磁化现象，［５９］几乎所有的政治概念都经过道德磁化处理：以道德词语讨论政治命题，以价值判断取代事实判断，以伦理审美代替操作设计。如第五节一开头引述卢梭的那段道德理想国的“进路”：共和国、共同体、政治体、主权者、国家、人民、公民、臣民，八个政治学最基本的概念，皆受道德磁化处理，转换为道德语言来讨论，成为语言转换的一份高密度标本。这样，卢梭政治哲学表面上呈道德——政治的宽泛貌，内里却陷于道德词语的无边界讨论。无边界讨论表面热烈、严密，翻过来一看，很可能是政治学的一个巨大“空洞”：几乎无一处有严格意义的政治学讨论。这种政治学的“无”，我们暂称为：政治学的失位。

４、政治学的“无”，又有一个“有”的表现形式：以政治哲学的错位掩盖政治学的失位。如前所述，卢梭政治学是卢梭政治哲学的越界筑路。越界筑路在语言转换中的表现，就是“鹊巢鸠占”，侵占政治学的应有地位。如此一来，政治学讨论似乎处处存在，实际上却是处处被占；政治哲学处处到位，然而一到位，就错位，处处到位，处处错位。这种现象，我们可暂称为政治哲学的错位。

“错位”与“失位”互为表里。“失位”为“无”，“错位”为“有”。对政治学而言，虚假的“有”比“单纯的“无”更为有害。因为还有一个“有”，卢梭可以用错误的话语持续一种错误的讨论，不易察觉“有”之下那个“空洞”的无。这个若有实无的政治哲学的“错位”与政治学的“失位”，是卢梭失去边界意识，任意进行语言大转换的必然恶果。这是卢梭政治思想发生逻辑错谬的一个重要的中介环节。它既是卢梭从道德救赎走向“世间上帝”、“世俗寺院”的语言桥梁，也是一代天才越界筑路时露出马脚的基本原因。

这场语言大转换，是价值判断对事实判断的大换算，是政治哲学能指对政治学所指的大换算。大换算引起大逃亡：政治学所指的制度性操作符号纷纷逃亡，逃离道德理想的疯狂追捕。就在政治学逃亡所剩的空白地上，卢梭开始营建他的道德理想国——此岸的彼岸天国，在俗的离俗寺院，一个没有上帝却有神性的世俗寺院。

历史终将证明：政治哲学对政治学在学理上的大规模入侵，在政治实践中，必然“换算”为政治国家对市民社会的大规模入侵；起于反异化理论的道德理想本身发生异化，从神人同敬的理想试验国，异化为神人同泣的道德嗜血国！

注释：

①卢梭：《社会契约论》，Ｐ－２４。

②转引自禹工：“启蒙的历程——哲学家笔下的启蒙运动和法国大革命”，上海人民出版社《书林》月刊１９８９年第７期。

③Ｊ.Ｇ．梅基奥：《卢梭和韦伯：两种合法性理论的研究》，Ｐ－３２。

④同①Ｐ４１。

⑤同①Ｐ５４。

⑥我不同意这种看法。理由见前一章第４节及本章第６节。关键在于这一点：卢梭要“改变人性”，改变的是人的社会性，而不是人的自然本性。因此，他前后期的思想并无脱节现象，而是逻辑内洽，前后贯通。

⑦卢梭原文另一手稿《纽沙代尔手稿》：“什么是公共人格？我回答说，它就是人们所称之为主权者的、由社会公约赋之以生命而其全部的意志就叫作法律的那个道德人格”。

⑧同①Ｐ２４—２５。

⑨卢梭最初写作：“公意也就是众意，这是极其罕见的事”。

［１０］卢梭原注：“全体的利益一致是由于与每个人的利益相对立而形成的”。

［１１］ 同①Ｐ３９。

［１２］ 同①Ｐ１９２。

［１３］ 同①Ｐ１９２。

［１４］“卢梭致波兰人的立法建议”，《卢梭全集》，巴黎１９６４年版，第３卷Ｐ２５４。

［１５］同①Ｐ４１—４２。

［１６］同①Ｐ４２。

［１７］《卢梭全集》，第３卷Ｐ１５，译文可参见何兆武译本《论科学与艺术》，Ｐ１３。
［１８］同 Ｐ［１７］２５４。
［１９］同①Ｐ２９。
［２０］此处中文版译文似不确。法文原文为：Ｃｏｍｍｕｎｉｃａｔｉｏｎ，似应译为“互通声息”、“联合”、“联络”，比“勾结”语义中性，涉指范围更为宽泛，因而，也更易引出对此内含专制成分的质疑。
［２１］ 同①Ｐ ３９—４０。
［２２］ 本杰明?康斯坦特：《古代自由和现代自由》，转引自约翰?格雷：《自由主义》，台湾桂冠图书公司１９９１年版，Ｐ３２—３３。
［２３］托克维尔：《旧制度与大革命》，商务印书馆１９９２年版，Ｐ－２４０。
［２４］同［１７］Ｐ８３。
［２５］《马恩选集》，人民出版社１９６６年版，第２卷Ｐ９０—９１。
［２６］卢梭：《爱弥儿》Ｐ７０９。
［２７］路易?阿尔图塞：《政治和历史：孟德斯鸠、卢梭、马克思》，英译本１９８２年版，其中评论卢梭部分亦可参阅《让?雅克?卢梭现代评论集》，Ｐ ８３—１１７。
［２８］奇理斯玛是韦伯政治学的一个借喻性概念。原文ｃｈａｒｉｓｍａ，半神半人，天纵英明之意。韦伯用此概括政治、宗教运动中的英雄、先知、救世主，以及围绕这些人物形成的统治形态。
［２９］同①，Ｐ３９、Ｐ５２、Ｐ５３。
［３０］同①，Ｐ５５、Ｐ ５３。
［３１］卢梭：“科西嘉宪法草案”，同［１７］ＰB ２６０。
［３２］同［１７］ ，Ｐ２４５。
［３３］同①，Ｐ２４５。
［３４］同［１７］ ，Ｐ９４８。
［３５］卢梭：《致达朗贝尔论观赏》英译本，Ｐ６７。
［３６］ 同上，Ｐ，２５１。
［３７］同上。
［３８］泰纳：《当代法国的起源》第１卷Ｐ３１９，巴黎１８９６年版，转引自卡西勒：《让?雅克?卢梭的问题》导言，Ｐ８。
［３９］同①，Ｐ５７。
［４０］省参见卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社１９８８年版，第４章。
［４１］同上，Ｐ １４９。
［４２］同①，Ｐ ５７、Ｐ ５３。
［４３］ 同①，Ｐ ５８。
［４４］ 同①，Ｐ ５７—５８。
［４５］同①，Ｐ１８５。
［４６］同①，Ｐ１８６。
［４７］杜尔凯姆：《宗教生活的基本形式》，转引自雷蒙?阿隆：《社会学主要思潮》上海译文出版社１９８８年版，Ｐ ３８０。
［４８］《卢梭全集》第２卷，Ｐ ９６２。
［４９］ 同上，Ｐ９６６。
［５０］同上，Ｐ９１。
［５１］卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译本Ｐ１３。
［５２］《卢梭全集》第３卷，Ｐ２５７。
［５３］卢梭：《忏悔录》，Ｐ８０９［５４］ 转引自亨利?勒费弗尔：《狄德罗的思想和著作》商务印书馆１９８５年版，Ｐ２０１。
［５５］ 转引自卢梭：《爱弥儿》，Ｐ４５５。
［５６］柏拉图：《理想国》注４７，４９７ｄ。
［５７］能指与所指：解构主义语言哲学专用术语。能指即谓语系统表达者，所指即宾语、表语系统被表达者。

［５８］德?包曼的分析见《现代卢梭评论集》１９８８年纽约版，Ｐ１９５以下。
［５９］“语言磁化”是语言哲学界用语，西方已有学者引用此语，分析卢梭语言的道德化倾向，如布罗姆著《卢梭和道德共和国》一书第二章即题为“美德的磁化”。

第四章　至善论的社会思想：民粹主义

一、民粹主义的始祖
二、民粹主义的社会观
三、民粹主义的妇女观
四、民粹主义的文化观——拒绝剧场
五、民粹主义的盛大节日——广场狂欢

再见吧，巴黎，我们离开你越远越好；城市是坑陷人类的深渊。经过几代人之后，人种就要消灭或退化；必须使人类得到更新，而能够更新人类的，往往是乡村①

——卢梭

作为利益分殊的载体，市民社会是不存在的；

作为道德理想的聚合，市民社会必须经过民粹道德观的重建，而重建市民社会的模式，就是日内瓦式的乡镇礼俗社会。

飞流直下的思想瀑布，到了这里，化为小溪曲径，幽幽前行。它远离巴黎的喧嚣，向着原野山林延伸，伸入未被都市文明搅动过的处女地：民粹主义的褐色土壤。

一、民粹主义的始祖

１７５６年4月9日，卢梭离开巴黎，进入埃皮奈夫人为他准备的“退隐庐”。从此，他进入三个方面的“撤离”状态：从巴黎社交界撤离，从启蒙学者的沙龙撤离，直至从与泰勒丝的夫妻生活中撤离。

这是一次因为文化纷争而引起的个人事件。

但是，历史学家后来发现，它的“撤离”形式具有重要象征意义。它预示了卢梭之后，一种集体性的撤离文明、撤离城市运动将会在不同国度、不同年代颠痫性发作，周期性震荡。它的初次自觉实践，就是雅各宾专政下的文化肃清运动。这一派人自称山岳党人，这不仅是因为他们无意中聚坐在国民公会的最高几排座位，还因为这一名称具有卢梭式的含义，——“山野居民是道德纯粹的居民”。撤离文明社会的反叛，经１９世纪至２０世纪，还是余响未息。当代最近的一次“撤离”，当属１９６８年法国大学生的“五月风暴”。与此同时，中国文化革命中的一个重要内容，也是纵容大、中学生在校园造反，然后再以种种手段诱使或迫使他们“撤离”出腐败的城市，分赴穷乡僻壤。

法国革命的最后一浪——拿破仑帝国远征，是被俄罗斯帝国击败的。但是，法国革命的思想，却流向扑灭这场革命的俄罗斯帝国。而且更具讽刺意义的是，从法国盗得革命火种的第一批人，就是进剿巴黎的第一批俄罗斯军官。随沙皇亚历山大远征巴黎的青年军官，下马与街头民众接触，如受电击：被他们击败的法国革命，原来有如此高尚的道德理想？于是成群结队，纷纷去卢梭隐居地——爱维尔弗农山庄，在那里自愿接受法国革命的精神洗礼。回国不久，即有十二月党人之变。事变军官的贵族出身，与事变纲领中的平民要求形成强烈反差，以致俄国人这样评价：“从来都是鞋匠们造反，要做老爷；未见过当今老爷们造反，却为的是——要做鞋匠！”②

在这批要做鞋匠的老爷们造反以后，１９世纪４０年代才有第二代俄国平民知识分子的民粹要求出现：别林斯基、杜勃洛留勃夫等等。他们已改变１２月党人来自法国的思想面貌，融会大量本土思想资源，如东正教之遗绪。但是，他们又恰恰到过巴黎，都领受过卢梭思想、罗伯斯庇尔实践之余泽。１８４１至１８４２年的冬天，别林斯基和他的朋友纷纷阅读法国革命史，并争论吉伦特派和雅各宾派的是非。别林斯基成了坚定的俄国山岳党人，赫尔岑等人“在睡觉以前不是祈祷，而是阅读马拉和罗伯斯庇尔的演说。”③正是在４０年代这场平民知识分子传播法国思潮的浪头后，俄国革命党人以俄语复述当年卢梭以法语呼喊过的一切，让?雅克的平民社会观才获得了一个举世承认的学名—ＨａｐｏｇＨｕＵ ｃｍｔｏ—“民粹主义”。

差不多与上述事件发展的同时，在法国的另一端，另一种思想脉络也逐渐发育成熟。柏克肇始的精英主义，流经大、小约翰?密尔父子两代，英国风格的社会观念构建成一个完整的体系。１８５９年，小密尔《论自由》一书出版。他反复思考法国革命自由与平等关系的倒错教训，终于得出这一审慎结论：法国式的自由是平等为先的自由，是个

人自由被大众平等扼杀的自由，必须受严格限制；个人自由与大众平等可以并立，但是一旦冲突，个人自由、个人价值应毫不犹豫占据平等之先。

在此之前，人们只知道一个君王的暴虐，在此之后，人们才总结出法国革命中已出现有一种‘多数人的暴虐”——平民暴虐，而“多数人的暴虐”并不亚于“一个人的暴虐”，必须以个人自由、精英价值加以配平、限制。

这就是近代思想史上“民粹主义”与“精英主义”的对抗。

民粹主义起于法国，却得名于俄语：ＨｏｐｏｇＨｕU ｃｍｔｏ、英语：ＰｏＰｕｌｉｓｍ，原来并无贬义，似可译为“人民主义”、“平民主义”。“精英主义”却源出法语名词：ｅｌｉｔｅ，后变形为英语ｅｌｉｔｉｓｍ，原先有“杰出人物统治论”之嫌，反而易起贬义，后译为“精英主义”，色彩逐渐平淡。

可以肯定的是，民粹主义的始作俑者是卢梭，不是俄国那批“要做鞋匠”的青年军官和平民知识分子。法国人说，谁也没有像卢梭那样，给穷人辩护得那样出色。康德作为那个世纪“唯一读懂卢梭的德国读者”说：“有一时期，我骄倨地想着，以为知识构成人性的尊贵，我蔑视愚昧无知的人群。卢梭却使我双目重光，这虚妄的优越性消失了，我已知道尊视人类。”④即使如“要做鞋匠”这样的准确提法，卢梭也比俄国人早说了一百年：

我绝不愿意他（指爱弥儿——本文作者）去做洛克所说的那种文雅的人，我也不愿意他去当音乐家或戏剧演员或著作家，我宁可喜欢他去做鞋匠而不去做诗人。⑤

二、民粹主义的社会观

德国现代社会学者研究启蒙时期社会思潮，创立了这一对学理概念：礼俗社会（Ｇｅｍｅｉｎｓｈａｆｔ）和法理社会（ＧｅｓｅｌｌRｓｈａｆｔ）。以此分法可以准确抓住卢梭与同时代人的分裂，概括两派人不同的社会辩护立场。

中国社会学家费孝通在解释这两种不同的社会型态时写道：

在社会学里，我们常分出两种性质不同的社会，一种并不有具体目的，只是因为在一起生长而发生的，一种是为了要完成一件任务而结合的社会。前者是礼俗社会，后者是法理社会。——我以后还要详细分析这两种社会的不同。在这里我想说明的是生活上被土地所囿的乡民，他们平素所接触的是生而与俱的人物，正像我们的父母兄弟一般，并不是由我们选择得来的关系，而是无须选择，甚至先我而在的一个生活环境。⑥

很显然，上述礼俗社会正是卢梭为之辩护的前现代化社会，卢梭的平民民主观也正是扎根于这一礼俗社会的草根民主观（ｄｅｍｏｃｒａｃｙｆｒｏｍｇｒａｓｓｒｏｏｔｓ）。

１７５８年，卢梭逃出法国，准备返回故土。伏尔泰先他一脚，已蛰居于日内瓦边境，并获得了日内瓦居住权，“伏尔泰从不放过任何机会来说些鄙视穷人的话，特别使我（即卢梭——本书作者）生气”。伏尔泰此时不耐日内瓦的礼俗禁欲生活，又怂恿达朗贝尔利用《百科全书》“日内瓦”条目的撰写机会，向日内瓦人建议，设立一座巴黎那样的剧院。卢梭闻讯，怒不可遏，三周内写完十万言《致达朗贝尔信——论观赏》，为日内瓦礼俗社会免受巴黎文明污染，作出激情澎湃之辩护。这一文本相对他的社会思想，一如《社会契约论》相对他的政治思想，是分析卢梭社会思想的最好材料。

以下六点内容，构成民粹主义思想在１８世纪的一个早期表达式。前四点直接译自卢梭《致达朗贝尔信——论观赏》，后两点归纳《爱弥儿》等著作中类似主张。

第一，乡镇自有“会社”⑦联谊，以维系礼俗风化：

“会社”（ｃｉｒｃｌｅｓ）是日内瓦祖传的民间邻里联谊组织，通常以十二至十五户家庭为一单位，男女分别聚会活动。它的社会功能有如俄国村社。卢梭对此情有独钟，再三辩护：

“让我们保留会社，即使附带它的弊端。不会有某种设想的社会生活形式，不比它产生更为有害的结果。此外，也不要让我们追求某种空想的前景，除非是更有可能适合人的天性和社会的结构。

“会社的参加者谁都不希望也不可能遮掩自己，他们都是公开的、合法的，他们的活动循规蹈矩。

“自然可以想像，妇女们在会社活动里飞短流长，背后议论不在场者，更不会放过任何一个漂亮而获得青睐的妇女。但是，这种令人不快的情况可能好处多于坏处。对这些苛刻的女监视人的恐惧，防止了多少社会的丑事？在我们城市里，她们几乎起到了监查官的功能。正是在罗马的辉煌时期，市民们才一个盯着一个，出于正义的热情，相互间公开指控；然而，当罗马变质腐败后，再也没有什么东西留给美德了，除了隐瞒那些丑恶的人和事”。⑧

第二，乡镇生活公开透明，有无数双监督者的眼睛：

“在大城市里，道德和名誉荡然无存。因为每一个人都很容易隐藏他的行为，瞒过公众的眼睛，只通过他们的名望来表现自己，只因为他们的财富而获得尊重。在大城市里，警察再多，也比不上各种娱乐数目的增长，娱乐之

多，以及使用娱乐的方法之多，使人不能从各种追求冒险的诱惑中摆脱出来……。

“但是在小城市里，由于居民少，D E　　每一个人等生活在公众的眼皮底下，生来就是其他人的监视者。那里，警察能够监督每一个人，制约人的规范必须遵守。如果有了工业、艺术、制造业，人们必然小心翼翼地防范着，以免产生各种耽于享乐的行为。”⑨文中着重号是我加的）。

第三，乡镇里的手工业者未受分工限制，自给自足，不仰他人：

“在这个国家，别想有木匠、锁匠、玻璃匠以及车工能进来。每个人自己就是木匠、玻璃匠、车工，每一种工种都不是为了别人而存在。……说来也真不可思议，每一个人都要把钟表生产中所包括的各种技艺集于一身，甚至自己为自己制作所需要的工具。

“绝大多数在巴黎发亮的文学明星，绝大多数有用的发明都来自那些受人鄙视的外省。你在一个小城市生活一段时间，你马上就会相信，你发现的全是原生事物。那里的人比你那些都市的猴子还要灵巧。那里有一些聪明人，他们的才能、作品令人惊讶不已、油然起敬。真正的天才都是朴素的。他不会功于算计，更不会锱铢必较，也不知道通向荣誉和财富的道路。

他从不梦想这些，他无从比较，他所有的元气、活力都凝聚于他内部。”D E　　第四，乡镇里的小农，是道德职业，天下第一职业：

“农业是人类所从事的历史最悠久的职业，它是最诚实、最有益于人，因而也就是人类所能从事的最高尚的职业。

在所有一切技术中，第一个最值得尊敬的是农业，我把炼铁放在第二位，木工放在第三位，以下类推。

应当使他（指爱弥儿——本书作者）具备的头一个观念，不是自由的观念，而是财产的观念；为了使他获得这一观念，就必须让他有几样私有的东西，（那么第一个私有的观念是怎样产生的呢？）是从拥有一块土地，是从田间农业劳动开始的。

我之所以不喜欢那些没有趣味的职业，是因为其中的工人没有兢兢业业的上进心，而且差不多都是像机器似的，一双手只会干他的那种活儿……从事这种职业的人，等于是使用另外一架机器的机器。”D F（着重号为本书作者所加）

第五，民间道德监督，足以取代法理型科层制规则：

在卢梭的道德理想国，法理型科层制的规则、程序都是不必要的累赘，是人对人统治的物化手段，他认为，不能依靠这些手段来监督官员是否贪污渎职，统治者应该认识到，“只有道德是唯一有效的监督，因此，应该放弃所有的帐簿和文件，把财政金融置于真正可靠的人手里，那才是唯一可靠的运转方法”D G。

第六，乡土礼俗文化是都市文明的解毒剂，底层草根民众是未受文明腐蚀的美德承载者：

《论科学与艺术》：只有从劳动者那里才能发现力量和善良 D H。

《论人类不平等的起源和基础》：理性使人敛翼自保，哲学使人与世隔绝；把撕打着的人劝开，阻止上流人互相伤害的正是群氓，正是市井妇女；人民才是真正道德上的裁判者。人民或许可以欺骗他，却绝不能腐蚀他 D I。

《爱弥儿》：至于我，我可没有培养什么绅士的荣幸，所以，我在这方面决不学洛克的样子；还是让我们回到我们的茅屋去住吧，住在茅屋里比住在这里的皇宫还舒服得多！D J

上述民粹主义社会观，当卢梭在１８世纪初次表述时，显然还是十分粗糙的。但是，这一粗糙的思想毛坯，到了１９世纪俄国民粹主义思想家手中，已打磨平滑，整合成为一套系统的理论纲领。D K　　到了２０世纪，在后现代文化批判理论中，卢梭上述社会思想的某些部分还获得了新的发展。如果不考虑这一理论的后来发展，只挖掘它当时的社会经济根源，人们可以很方便地将其归类于中世纪破落农民的哀鸣，不屑多顾。如果考虑这一理论后来的发展，尤其是考虑到它脱离当时的社会经济土壤后，在现代社会又获得了独立的理论生命，后人的评价就不那么简便、不那么决断了。

在社会史、经济史课堂里，人们评价卢梭式的民粹主义社会观时，确实还在沿袭前一种思路。因为那里一个再平庸不过的学生，也会读出卢梭思想的社会性来源：这是中世纪礼俗社会在解体过程中所产生的小农、小手工业者的破产情绪和落伍者的哀鸣，是对抗法理社会进步趋势的心理毒素，可视为“奴隶们对埃及肉锅的留恋”D L，视为恩格斯所言“反动的哀歌，只能是因感叹有不可避免的历史上必然的事物侵入而发生的悲歌”D M……　　但在哲学史课堂里，同样的思想则可获得击节称赞。人们认为卢梭上述思想是反异化理论在社会经济领域的延伸，是２０世纪工业文明恶性膨胀的一个预警信号。尤其是他对“专业人”、“工人是使用机器的机器”的忧虑，更是人类一种最古老的忧患。在古希腊词语中，“专业”、“职业”是贬义词，是“庸俗人”、“畸形人’的代名词。柏拉图和犹太先知留下的文献中，充满这种忧患。D N 卢梭的贡献就在于，他又一次把人类的古老遗产援接到近代，向“专业化”、“都市化’的近代社会提前敲响了警钟。

这两种价值判断，几乎都有存在的理由，而且有理由继续对峙下去。具有不同价值偏好的读者，可以在这两种判断中任择其一。但是，在上述判断的对峙，至少使人们看到了这一现象：先进的时代预言往往是与滞后的落后姿态叠合在一起，超前的哲学理论往往是与落后的经济学立场叠合在一起。思想史的复杂错综，使得任何机械的、僵硬的两分法在这里都显得捉襟见肘，不免尴尬。

指出这两点，并不妨碍我们接下来分析卢梭思想如何从理论变为实践。只是应注意：

１、卢梭民粹主义社会观表面上是激进的，具有颠覆近代市民社会，进行全盘道德改建的激进外观，但骨子里却是保守的，向后看的，反映出他与中世纪传统千丝万缕的联系。这一特征后来表现为雅各宾专政的社会政策，也是在激进的、与传统彻底决裂的外观面目下，潜伏着恢复中世纪传统的保守内含。法国大革命这种激进与保守相反相成的奇怪面貌，曾经迷惑了很多人。最受迷惑者，当属那个站在保守主义立场上，对法国革命大发雷霆的英国思想家柏克；

２、卢梭民粹主义社会观，为１９世纪社会主义思潮要求消灭城乡差别，预留了一块思想酵母；也为２０世纪法兰克福学派批判都市单面人，留下一份先知启示录；但在他生活的１８世纪具体历史环境，一旦走入政治实践，则难免意味着反近代化的逆动要求。他所要求的，是前近代化的“和谐”，是一种原始全面同一，与后现代化要求的“人的全面发展”——在分工充分发展之后，否定之否定基础上螺旋的向上一环，有着二百年的巨大时差，不可同日而语；

３、卢梭民粹主义社会观与他道德至善的政治哲学有内在通道。他所要求的风纪监察、舆论划一、道德监督、所谓“透明社会”，只能是无数双监视者的眼睛所构成的“透明社会”，只能导致道德警察的泛滥、社会生活的全面管制。这样透明的“礼俗社会”，与他政治思想中的意识形态控制，内在地扣合在一起。

三、民粹主义的妇女观

卢梭民粹主义的另一个重要方面，是他的妇女观。这是由那个时代的特殊氛围决定的。１８世纪在法国，是妇女生活开始活跃，妇女问题引起全社会关注的世纪，以致有人称法国的１８世纪，是妇女的世纪。１７８３年马恩—夏朗科学院悬赏征文，题目即为：“什么是促进妇女教育的最好方法？”

整个启蒙运动浸淫在浓郁的妇女氛围中。启蒙文化是沙龙文化，而沙龙文化的主持者多为上层贵妇。正是这些沙龙贵妇，给了启蒙哲士以讲坛、听众、读者，刺激他们的灵感和激情，甚至在特殊时刻给予他们保护和避难场所。狄德罗入狱，卢梭首先想到的就是向国王宠妃蓬巴杜夫人求援；卢梭昂然不受路易十五的丰厚年金，却无法拒绝一个王妃５０金路易的赏赐。这种关系甚至超越国界：伏尔泰在法国有难，德国公主—叶卡特林娜二世远在俄国也要解囊相助。伏尔泰晚年与狄德罗在俄国女皇跟前争宠，那种酸溜溜的口气使人忍俊不禁。

狄德罗的名作《哲学思想录》、《论盲人书简》，今天成了哲学史参考书目的首选读物，在当时却都是为应付情妇索取，信笔挥成的急就文章；还有，更难以想像的是，传世之作《拉摩的侄儿》竟会以这样的语调开篇：“我的思想就像我追逐荡妇一样”

……。启蒙哲士与法国上层妇女千姿百态的联系，构成了那个世纪巴黎生活特有的社会风俗画卷。如果说，沙龙妇女在法国思想生活中的活跃身影，前期表现为启蒙运动的“保姆”，那么后期则表现为大革命中的“女祸”——无套裤汉的汹汹怒气，很大部分是由宫庭生活中的阴盛阳衰所激起；路易十六推上断头台，部分原因也是咎由“后”取，与“风流艳后”安东奈特在外交决策中过分介入有关。

卢梭一生在女人是非中旋转，不可避免地要对妇女问题发言。他对妇女问题所持的奇特观点，构成了他社会思想的一个重要组成部分。我们从两个方向进入他的妇女观，而这两个方向在现象上又存在着巨大反差。

据《忏悔录》自述：大约在他８岁时，就已经“经常用一双贪婪的眼睛注视着漂亮女人”。同一年他在一个少妇的温柔体罚中初次敏感到被异性责打的快感，从此染上被虐症，终生未得摆脱。造成卢梭心理变态的关键时期是他与华伦夫人的生活史。那是１７２８至１７４２年，卢梭１６岁至３０岁，他与华伦夫人同居渡过了１４年。后者比他年长１２岁，卢梭真心诚意地称呼她为“妈妈”。与此同时，他又不断地与另一位仆役在肉体上分享这位“妈妈”。群居兼乱伦，造成了一个不折不扣的血亲相奸幻象，正好满足弗洛伊德关于恋母情结的那个著名公式。１６岁正是一个人在精神上的断奶期，他却掉头去迷恋上一位“妈妈”，而且一迷就是１４年。他内心不安，却不能自拔，从此再不能摆脱罪恶感的纠缠：“我只是得到了肉体上的满足，有一种难以克服的忧伤毒化了它的魅力。我觉得好像犯下了一桩乱伦罪。”O E　　本书第一章第二节所述卢梭罪感意识的由来，很大程度起源于此。这种罪感意识迫使他把批判的矛头折向内心，进入准宗教状态的内心生活，既掘深了他的内心土壤，使得以后落进来的任何一颗种子都能疯长；同时，也掘开了他与同时代人的裂沟。

卢梭离开华伦夫人后，带着一颗负罪之心进入巴黎。罪眼看世界，满世界全是罪恶。从中年到老年，他再也没

有睁开另一双眼睛看过这个世界，青年时代那段“恋母”经历造成了沉重的精神包袱，也铸成他奇特的成功道路。卢梭心是女人心，那颗心在恋母情结中泡胀，充满罪恶忏悔意识，盈耀欲滴，特别能吸引女人的怜惜。这种变态心理决定了他的读者群更多的是女人，而不是男人，也决定了他最受欢迎的著作在当时尚不是呼风唤雨的《社会契约论》，而是哀艳婉伤的《新爱洛琦丝》。

据调查过大革命前私人藏书目录的莫尔内统计，在５００家藏书中，１７８家藏有伏尔泰的著作，１２６家藏有《新爱洛琦丝》，７家藏有《百科全书》，６７家藏有《论人类不平等的起源和基础》，只有一家藏有《社会契约论》ＯＦ。人们常惊叹卢梭竟以流浪汉的身份征服了巴黎，但忘了补上一句，他是通过妇女才征服了巴黎。他首先征服了那个世界的感情部分，然后再试图征服那个世界的理性部分。他的阴柔之美与女性读者特有的浪漫气息款款相通，交相渲染，在法国乃致欧洲文学思潮中散发出并不强烈然而却是持久的影响。这种影响方式恰与阴性世界的存在方式符合。

卢梭之所以成为男人的弃子，女人的宠儿，当然不应仅仅看成是性别互补的心理现象。在男性为中心的社会，文化是男性文化，性别歧视渗透到最细小的一层文化细胞。女性如有价值，也只有美感价值，而且是生理性的美感价值，不具文化意识上的审美价值。卢梭相反，他与整个社会文化对抗，是这个社会的自我放逐者。他走到了这个社会的边缘——女性世界，却找到了足够的温情。他一生与许多女人交接，女人们，尤其是法国沙龙的主妇们，以那个世纪特有的感情方式哺育了他一生。从华伦夫人的沙文麦特到埃皮奈夫人的蒙特莫朗，那颗不安的灵魂，只有在女性的温情哄劝下才能安定下来。女性不仅仅是他的感情源泉，也是他的文化源泉。他确实也欣赏女性在生理上的美感价值，但他更看重女性在文化上的独到价值，甚至试图引女性文化来改造补救男性文化（见《爱弥儿》下卷大段记述），这就在社会价值观上与男性文化发生了冲突。反过来，对妇女而言也是如此。仅仅为了满足虚荣与好奇，还不足以使她们打破阶层偏见，向这位流浪汉外乡人打开沙龙之门。在男性意识坚决排斥的地方，女性起而欢迎，这本身就是一场文化的自然选择。它体现了两种文化之间的本质性冲突。

卢梭受苦于恋母情结，亦得益于恋母情结。现代心理学成果之一，是发现文明无论进化到哪一阶段，人类类体那部古老的心理发育史，都要在每一个个体心头重新经历一遍。母系社会血亲相奸的发展阶段在现代人心理历程上的对应阶段，就是每个人在幼年时期或多或少有过自觉或不自觉的恋母（恋父）阶段。少数心理障碍者把这种情感带入成年阶段，即形成恋母情结。恋母情结中的原始内容与文明社会已形成的种种禁忌水火不容，将把它的载体带到反理性、反社会、反文明的阴极一端，酿成个体发育与时代步伐严重脱节的悲剧。如果这些患者恰好是文化名人，那末恋母情结则有可能弥散渗入这些人的社会观、文化观，使之出现复古主义的奇特面貌。本书第一章所述卢梭的复古倾向，从个人心理角度探入，亦可从这里得一注脚。对此，伏尔泰等人当时即有困惑。伏尔泰的不满，前文已述。狄德罗的不满则更尖锐，说卢梭的每一思想都干扰了他的著作，活像他自己躯体内有个该死的鬼魂，说他们这群人与卢梭的分裂，是“天堂与地狱的分裂”ＯＧ。但是，伏尔泰等人并没有意识到，在个体与类体的碰撞中，受苦的固然是个体，然而个人的逆反思维被社会重锤击打后，放射出惨痛迸溢的光芒，却有可能照亮理性主义力不能及的深层意识。反过来补正或纠正理性主义的偏差。卢梭在精神上迟迟不能断奶，确实像个长不大结不熟的大小孩，老小孩。然而平心而论，也正因为卢梭性格中的这一病态特点、他与１８世纪法国妇女种种不太正常的关系，后人才得到了《忏悔录》、《爱弥儿》、《新爱洛琦丝》一类极可珍贵的精神遗产。后世凡对理性主义的偏颇心怀不满者，大多是从这里经受了第一次洗礼，并从这里出发、扩张，逐渐汇成了２０世纪今天不可轻视的一股非理性主义洪流。

上述所有这些，都是阐释者为了逻辑叙述的方便，人为梳理出的一个完整的侧面。然而在这一侧面的每一点上都可以找到对位而立的相反一点。这些相反点如果勾联成又一个侧面，将会与前一个侧面在形式上形成一个强烈的反照。卢梭之复杂，卢梭之怪诞，甚至卢梭之可爱、可恶，都在于此。

且看卢梭妇女观的另一侧面：

你想了解男人吗？研究一下妇女。然而如果我附加说明，脱离隐居和家庭生活，妇女即无美德可言；如果我说，安宁地关心家庭是她们的天职，妇女的尊严在于端庄，知耻与贞洁是妇女尊严不可分割的组成部分，任何妇女一旦表现她自身就等于羞辱她自己，我立即就会遭到今日哲学家的打击，他们是些出生于城市一角又老死于同一角落的人。他们希望掩盖自然的哭泣和人类集体的罪行。

一般来说，古人极为尊重妇女，他们表达这种尊重是禁止把妇女暴露于公众评论，通过缄口不言她们的美德，来尊重她们的端庄贤淑。他们认为，最好的妇女见被人议论得最少的妇女。正是基于这一原则，当斯巴达人听到一个外国人咏赞他们一位夫人时，勃然喝斥：‘如此中伤一个贤淑的妇人，你不该闭嘴吗！’　我们的情况则与此相反。最受尊重的妇女就是最引人注目、最引人议论的妇女。在古人戏剧中，表演恋爱中的妇女或已婚妇女的角色，都是由奴隶或妓女来担任。他们认为在舞台上表演那些体面的妇女，就是对她们失去尊重。众所周知，有这样一种

死刑，专门用来惩治那些在奥林匹克运动会上展示自己的妇女。看看当代绝大多数戏剧，总有一个妇女无所不晓（给男人训喻一切，一块面包如果未经主妇切开，她的孩子就不知道如何吃下这块面包）。主妇们在台上，台下的观众则全是她的孩子。究竟是谁更为崇尚妇女，赋予她们的性别以真正的尊重，是古人，还是我们？ＯＨ

相比同一时代稍晚一些时候的傅立叶，卢梭似乎是大大落伍了。傅立叶曾说："妇女解放的程度，是衡量社会解放的尺度。"与妇女有着深度交往的卢梭，怎么会推出这样守旧的妇女理论？

当过精神病医生的日内瓦大学教授斯特罗宾斯基，撰文谈卢梭的病，认为卢梭与他妻子泰勒斯中断夫妇生活既有生理上的因素，又有心理上的因素：感性主义的禁欲观念ＯＩ。由此，卢梭是从自我禁欲，进而封闭外界所有的妇女。这样的观点，恐怕难以说服中国读者。

卢梭恋母情结和幽闭妇女的理论主张，在形式上的对立，可能统一于他的民粹主义的内在逻辑。让他自己来回答，他连形式上的对立都不会承认。他会说幽闭妇女的理论主张，恰恰是恋母、护母的道德屏障：

女性是管理我们的人，如果我们不败坏他们，他们会增加我的光荣。

妇女是我们男子的良好行为的天然评判者。

如果我们善于运用她们的积极性，我们将完成多么大的伟大事业啊。可惜在现今这个时代，妇女们有力的影响已经丧失，她们的话男人已不再听从，这是多么可怕的时代！

在?大?城?市?中，因周围有许多德性败坏的男人，所以一个女人很容易受到引诱，她能否保持她的美德，往往要看她所处的环境。?在?这?个?哲?学?的?世?纪，她必须具备一种经得住考验的美德ＯＪ。（着重号是作者所加的）在他的民粹主义视野中，上层文化、城市文化、男性主流文化已经腐烂。下层文化、乡村文化、女性潜流文化尚未受到污染。以女性为中心的亚文化地带是民粹中的民粹，不能向腐败者开放，再受污染。

他的道德理论，是感性至上、内心天赋良知理论。但是感性主义与感官主义有明确界线。卢梭早期的巴黎生涯，一度沉溺于狄德罗式的感官主义。撤离巴黎以后，才摆脱了感官主义的诱惑。在那样的生活中，妇女确实解放，但大多"解放为"感官主义都市文明的泄欲对象。只有重返幽闭状态——卢梭极而言之："已婚妇女应重返修道院，未婚少女则可嬉戏于公开场合"——，妇女特有的感性资源才能得到保护，而妇女特有的感性资源恰恰是道德良知的来源之一，是感官主义、理性主义的解毒剂。幽闭妇女恰是为了保护妇女，保护社会的道德资源；幽闭妇女，恰如封山育林，保护自然之母，是人类保护社会之母、道德之母的心理自卫。正是在这个意义上，两个相反的卢梭才能统一，才会热诚呼喊——　　　　还是回到我们的茅屋去住吧，住在茅屋里比住在这里的皇宫还舒服得多！ＯＫ

四、民粹主义的文化观——拒绝剧场

我们在第一章中曾不惜篇幅，译出达朗贝尔在《百科全书》"日内瓦"条目中建议日内瓦设立剧场的全文。在第二章中，曾提及卢梭反对英国代议制的理论背景：对剧场异化症的厌恶。在这一节中，我们将正面分析卢梭致达朗贝尔长信中反对在日内瓦设立剧场的主要根据。这些理论根据正是他民粹主义文化观的集中表述。

在长信写作中，卢梭一反常态，先从两笔经济盈亏帐目入手，提出他反对设立剧院的理由：

一是日内瓦有多少人口，能否供养一个剧场？日内瓦人口仅是２，４０００人。里昂人口五倍或六倍于此，只供养了一座剧场。巴黎人口６０万，每天闲散人员可作观众者仅１，０００至１，２００人，只供养了三座剧场。以此类推，日内瓦每天"产出"观众不过５８人，如何供养一座剧场？

二是建立剧场后的经济后果。首先是工作荒废：观剧费时，剧后还要回想、谈论；然后费用增加：观剧者不可能着工作服装入场，必添置新衣；再则减少贸易：费用增加必寻找补偿，补偿即在于提高产品价格，价高则驱使商人放弃日内瓦，远走它乡；复则增加税收：为保障剧场四季常演，市政当局必然加税增赋，铲雪修路；最后导致奢靡：女人进剧场，竞相争美，大大增加时装消费。

卢梭岂是经济中人？他细述上述经济负担、经济后果只不过是他担心社会负担、道德后果的先导。

他担心剧场设立会造成居民两极分化，破坏社会平衡：

"演剧成功将损害我们的制度，不仅以一种直接方式损害我们的道德行为，而且还以一种间接的方式摧毁平衡，这种平衡理应分布于国家的一系列组成部分，以维持整个机体的健康。

为供养剧院而增加的税赋是邪恶的税额，不仅因为它不能流回到主权者手里，更因为它的分配不合比例。它加重了穷人的负担，超过其承担能力；它使得富人得到更为奢侈的娱乐……一旦少数人以财富炫耀于多数人，国家就会败坏，或者改变它的形式"。ＯＬ

他尤为担心设立剧场会败坏民风，葬送日内瓦的古风古道：

普鲁塔克给我们讲过一个故事：一个雅典人在剧场中找不到座位，却受到满场雅典青年的怪声嘲笑。斯巴达使者注意到这一情景，立即起身让座，把老人迎上贵宾席。老人以一种痛苦的声调说过："雅典人只知道什么是

礼仪，但是拉西的莫尼亚人（Ｌａｃｅｄａｅｍｏｎｉａｎｓ，斯巴达古称）却实践了礼仪。”

这就是当代哲学与古代道德的区别。……古代雅典给我们提供了尖锐的教训。放逐许多伟人，处死苏格拉底，都是在剧场中准备的。雅典之所以衰落，正是被剧场暴力剥夺的。ＯＭ

这里明显流露出柏拉图思想的痕迹。卢梭写作此信前，唯一的准备工作，就是意译了柏拉图《理想国》中有关限制雅典式剧场生活的章节内容。“剧场暴力”这一提法，既来自柏拉图对雅典生活的惨痛回忆，也掺杂有卢梭本人在巴黎后期与启蒙学派决裂造成的心理创伤。这是卢梭杰出的命名能力所创造的无数新词中的一个。“剧场暴力”，不仅表现了都市文明对古风古德的侵剥，而且再好不过地表现了人类已然状态对应然状态的粗暴中断。遗憾的是，在本书后一部分陈述的法国革命史实中，“剧场暴力”这一现象，又通过政治动员、大众参与的中介，被抛回命名者本身的理论，反证了卢梭这一思想的实践后果。

卢梭笔锋回转，正面攻击剧场生活的七大要素：编剧、演剧、演员、舞台、观众、尤其是女观众和剧场本身。这是迄今为止，人类自有戏剧生活以来所遭遇的唯一一次毁灭性攻击，我们将会看到，只有卢梭那只对异化具有特殊嗅觉的鼻子，才会在这个吸引无数善男信女流连忘返的美妙场所，嗅出那么多有害气体：

１、编剧：

他一拿起笔，首先想到的是公众的口味，……莫里哀的喜剧只不过使人习惯于对美德的嘲讽。ＯＮ　２、演剧：

这是一种交易。在这种交易里，他为了金钱而演出，使自己屈从于羞辱和当众侮辱。在当众侮辱里，别人买得了获取他的权力，给他的人格标上了价码。ＰＥ

３、 演员：

这是一种伪造术，一种把他人性格置于自己性格之上的艺术，一种表现与已不同的艺术，一种以冷血演激情的艺术，一种说他从未思考过、却又好像他确实想过的语言的艺术，最后，这是一种遗忘自己置身何处又代之于他人身份的艺术ＰＦ。

４、舞台：

在那里上演的一切，并不是把我们拉得越来越近，而是制造出一个更大的间隔ＰＧ。

５、观众：

在剧场里，人们以为他们聚到了一起，实际上正是在剧场里聚会者被孤立。它把人们中的一小部分关在一个黑暗的洞穴里，使他们在静寂、不动中保持恐惧和僵硬，给他们看到的只是各种监禁、长矛、士兵、苦役和不平等的种种折磨人的画面，“除了自我禁锢，自设监狱外，一无所有”。ＰＨ

６、女观众：

太太和小姐们在包厢里尽可能展示她们的风姿，就好像在商店的橱窗里等待买主；如果说在舞台上有过一些道德教诲，那么这些课程一到更衣室，也就被迅速遗忘了；哪里会有深思熟虑的母亲敢带她的女儿去这所危险的学校？ＰＩ

７、剧场：

它将大大强化那些正控制着我们的情欲。在剧场里所感到的那种不间断的冲动，刺激着我们，削弱着我们，填食着我们，这种没有生育能力的道德效果，仅仅满足我们的虚荣，而不能促进我们的实践。ＰＪ　卢梭对剧场生活的攻击，在当时的文明生活中是骇人听闻的。然而，在这些攻击中，确实有一些极其珍贵的先知卓见。

葛里哀当时在巴黎声誉鹊起，成为巴黎舞台艺术的象征，在这里，却成了卢梭阐述他文明批判理论的活靶子。卢梭批评莫里哀轰动一时的剧本《厌世者》是失败之作，失败于那种老想引起观众笑声的编剧职业病：媚俗。编剧赢得了喜剧效果，他本人却陷入了悲剧效果：他被观众剥夺了，在笑声中剥夺了他自己。至于那些笑声中的观众，他们也好不了多少：舞台上的故事，实际上是观众现实生活中的一部分。生活被转移到舞台上演，观众从现实参预变为被动观赏，演员从被动观赏变为模拟参预，观众与演员交换了生活中的位置，这不是异化，又是什么？舞台是插进生活与生活者之间的楔子，是制造间隔的一个最物化的“它者”。异化最严重的是观众中的女性，而她们却往往是观众中最迷恋观剧生活的那一部分。女人进剧场，首先在服装上争奇斗妍。与其说她们是去看戏，不如说让别人看她们的戏：服装戏、虚荣戏。观众变成了演员，演员变成了观众，包厢是剧场里的剧场，舞台上的舞台，它吸引多少淫秽的目光，就败坏多少妇女的尊严。至于说到戏剧里的道德说教，卢梭提醒观众：剧场教会人们的不是道德，而是道德游戏。剧场集中生活中严肃的道德内容，然后把它稀释为哭声、笑声、唏嘘声，用这些道德代用品来廉价取代道德主体的亲履实践。

剧场里的道德气氛是虚假的。它越浓厚，就越虚假，剧场外的道德生活就越稀薄。道德成为剧场中的游戏，道德遭

到了最大的亵渎！

卢梭不能容忍以伏尔泰的建议改造他的故土，不能容忍启蒙学派把巴黎的文明瘟役散播到日内瓦。如果说，卢梭以前对巴黎的都市社会发动过主动进攻，那么这一次则是背水一战。他撤离了巴黎，退至故土边境，不得不对伏尔泰的挑战作出回应，进行一场中世纪田园风光、礼俗社会的保卫战。卢梭的激动可以想像。他在达朗贝尔条目的字里行间总是见到那个潜伏在日内瓦边境阴笑不已的暗影。他提笔应战，纸面上的论敌是达朗贝尔，心目中的对手却是那个启蒙之父——伏尔泰。

因此，卢梭上述对剧场生活七大要素的攻击，决不仅限于对戏剧本身的攻击。他必然要扩大上述攻击的适用范围，他是用剧场效应症，概括以巴黎为代表的整个文明生活状况。那种通过一个画面隔开一段距离去观赏别人的喜怒哀乐，曾经是巴黎引以为荣的生活方式，现在突然成了一种可耻的堕落方式：巴黎被戏剧化，本身成了一座大剧场，市民既观剧，亦被动演剧，在不自觉状态中被彻底异化，抛出了自我，生活于别处——ｔｏｕｊｏｕｒｓｈｏｒｓｄｅｌｕｉ。剧场里的道德游戏毒害了巴黎，剧场效应症也毒害了整个文明社会。剧场是个“黑暗的洞穴”、“危险的学校”，是个“黑色的括弧”，它把人的自然状态，人的实践机会，人的道德责任统统刮进了那个黑洞之中。

自有戏剧以来，自有巴黎以来，自巴黎在路易十四时代成为欧洲文明之都——一颦一笑，天下从风，有过这样被凶悍攻击的纪录吗？没有，除卢梭敢为，再无人敢冒如此之天下大不韪。卢梭不无偏颇，卢梭不乏辩证思维之天才，卢梭的文化批判令二百年后的后现代文化批判如闻裂帛，如饮甘泉……五、民粹主义的盛大节日——广场狂欢

由上述批判，卢梭自然得出了这样的结论：以阳光代替黑暗，以实践代替观赏，以广场代替剧场。卢梭思想的高潮——广场狂欢，从洞穴批判的深渊中油然升起！

卢梭自问自答：

什么？在一个共和国里，没有任何娱乐？恰恰相反，理应存在大量的娱乐。那末还观赏什么，展示什么呢？

让观赏者自我观赏；让表演者展示自己。

我们已经有了许多公共节日，让我们拥有更多的公共节日吧。在蓝天下，在敞开的气氛中，在广场的中央，树立起一个鲜花环绕的长矛，把人们集合在那儿，你们就拥这个词。ＰＭ　　可是卢梭不明白，这种自由，是康斯坦特所述那种典型的古代自由，而且是斯巴达式的古代自由。这种自由，也是近代直接民主制和行政、代议合一制那种乌托邦理论的历史渊源，尽管这一理论的诸多思想家矢口否认他们与这一历史渊源的联系。人们不久就会看到，那个“广场中央树立的鲜花环绕的长矛”，一旦置于法国革命的流血实践，将意味着什么。在此之前，我们还是应该满怀同情地列出卢梭设计的这幅广场狂欢图，具有高尚的道德原动机，确实是阳光下的灿烂：

１、广场是自然状态，光明、透明、公开、无隐；

剧场是文明伪饰，阴暗、混浊、隐蔽、龌龊。

２、广场上的集体舞蹭是社会教化，没有演员，也没有观众，舞蹈者自我表演，自我观赏，身体与心灵同样健康，表演与观赏合而为一。

剧场里的戏剧演出是异化。演员表演他人的愿望，观众让渡自己的实践是道德游戏，是道德主体的分裂。

３、广场上的政治集会是直接民主制的体现，主权与主权者相会于广场，没有代表，不需代表，行政与代议合一，政治公开，不存在台前政客，台后交易，议院异化症就此灭绝；

剧场里的代议制是主权与主权者的分裂，代表制横插其间，台上是表演，台下是观赏，是剧场效应症的政治表现。

４、广场上的集体舞蹈具有和同合一的功能，能磨灭人与人的差异、距离、纠纷，把人民直接联系在一个精神血缘的大家庭里；

剧场里的表演使个人突出、情志分离、家庭破裂、社会解体、人民涣散。

但是，阳光下的灿烂遮不住阳光下的阴影。一个“伟大立法者秘密致力内心统治法”的男低音在广场深处响起：

正是正义和慈善的上帝，他要求人们保持忙碌，同时又希望人民有所娱乐；ＰＮ　　舆论，世界的皇后；ＱＥ　　谁主宰了一个民族的舆论，谁就主宰了这个民族的行动；ＱＦ　　赌博、戏剧、喜剧、歌剧必须禁止，因为它们使人娇气，代之而起的是户外公共观赏。在那种活动里，各个等级都有细心的区别，但是所有人都得参加。人民应该在公共场合经常看得到他的领导人，永远保持上、下隶属关系，这样，人民就决不会与领导者混合一体；ＱＧ　我希望，广场上的集体舞会被赋予公共权威，所有私人纠纷被它周期性集会所融化；我希望执政官能予出席并主持这类聚会；我希望父母们也来，接受孩子们的欢呼致敬；我希望所有已婚妇女也来通过自我舞蹈接受人们的评判；我希望把最尊贵的的位置给那些老年夫妇，我希望所有人进出都要向他们行礼致敬；我希望每年最后一次舞会，都有一个最得老人欢心的姑娘从执政官手里得到一顶舞会皇后的凤冠，全年顶戴，我还希望她被护送回家，她的父母

将接受人的祝贺；最后，我希望她就在这一年内择偶而嫁，执政官赠她礼品，授她勋号，这样，如此殊荣将具有严肃性质，将不会流变为嬉笑对象。ＱＨ（着重号为本书作者所加）　　上帝一个希望，卢梭九个希望。九九归一，归于那一执政官关键性的三次出场：主持、加冕、授勋。舆论皇后不还是要服从权杖的节制？于是，阳光下的灿烂转出阳光下的阴影：

１、广场文化是排它性文化，剧场应该关闭，戏剧必须禁止；

２、广场心理是从众心理，个人情志、个人利益、个人隐密必须扑灭；

３、广场狂欢是意识形态的操演，它听从奇理斯玛的话语催眠暗示，在集体舞蹈中进入集体睡眠；

４、广场政治是民众冲动的海洋，风起无常，浪击恒常，一切规则、惯例、制度安排皆成浪底沉舟；

５、广场本身走向悖论，广场成为扩大的剧场，成为每一个人对每一个人的表演。广场上确实没有一个座席，没有一个观众，却只有一个巨大的舞台，观众参与爆炸，众人卷上舞台，一齐进入革命狂欢！

广场上的狂欢收缩为阳光下的阴影，让?雅克、卢梭乐极生悲，也快走完他波澜壮阔的思想历程。后面的道路，应该留给政治家去走了。

注释：

①卢梭《爱弥儿》Ｐ５２５、Ｐ４２。

②亨利?特罗亚：《神秘沙皇——亚历山大一世》，世界知识出版社，１９８４年版，Ｐ　３２７。

③参见Ａ?曼弗列德：《１８至２０世纪法国史简论》，１９６１年莫斯科版，Ｐ５９—１０７。

④转引自罗曼?罗兰：《卢梭传》，华岳文艺出版社１９８８年版，Ｐ２４。

⑤同①，Ｐ２６６。

⑥费孝通：《乡土中国》，１９４８年上海版，Ｐ５。

⑦“会社”，王子野先生在《论戏剧》汉译本中，据俄译本译为“小组”，似有不妥。此处暂译为“会社”，亦不敢肯定。暂此存疑，以待高明。

⑧卢梭：《致达朗贝尔信——论观赏》，Ｐ１１０、Ｐ１０５—１０６。

⑨同上，Ｐ５８—５９。

DE 同上，Ｐ６１、Ｐ６０。

DF 同①，Ｐ２６３、Ｐ２５１、Ｐ１０３—１０４、Ｐ２７１。

DG 《卢梭全集》，第３卷，Ｐ２３。

DH 卢梭：《论科学与艺术》，Ｐ９。

DI 卢梭：《论人类不平等的起源与基础》，Ｐ１０２、１８８。

DJ 同①，Ｐ５２６、Ｐ５８１。

DK 可参见《俄国民粹派文选》，中共中央马列编译局编译，人民出版社１９８３年版。其中的《历史信札》（拉甫罗夫）、《富豪制及其基础》
（叶利谢也夫）、《致俄罗斯人民》、《致知识分子》（多尔古申）等篇，尤能看出与卢梭思想的同构呼应。

DL 《圣经》记载：犹太人出埃及时，其中部分人由于道路艰难和饥饿，回头留恋他们在埃及时的奴隶生活，那时他们至少还可以吃饱肚子。

QG 卢梭：“致波兰人的立法建议”，《卢梭全集》，第３卷。Ｐ９６４。

QH 同⑧，Ｐ１２７—１３０。

第五章　卢梭复活：从论坛到神坛

一、卢梭之死——控诉者被控诉

二、卢梭复活——大革命前的精神氛围

三、卢梭升温——大革命的道德理想

四、卢梭信徒——罗伯斯庇尔

五、卢梭热究因何在——启蒙运动的教训

啊，朋友！我们来得太迟。

神祇生命犹存，这是真的。

可他们在天上；在另一个世界。
在那里忙碌永生，那末专心致志，对我们的生存似乎漠然置之。
生活就是神祇的梦，只有疯狂能有所裨益，像沉睡一样，填满黑夜和渴欲。
待到英雄们在铁铸的摇篮中成长，勇敢的心灵像从前一样，去造访万能的神祇。①

——荷尔德林

新约全书?马可福音》记载：耶稣在荒野孤苦无告，４０天后暗暗上了高山，单独与上帝倾听去了。帕斯卡读经至此，砰然心动，为此写下一段极为感人的文字：

耶稣将会忧伤，一直到世界的终了；我们在这段时间里绝不可睡着。

正是在这里耶稣基督获得了一个新生命，而不是在十字架上。

“耶稣基督教诲我们，活着、死去、埋葬、复活。
这就是受难和救赎的最后神秘②。

且将耶稣换卢梭，帕斯卡上述沉痛话语即可用作卢梭悼亡之语。

一、卢梭之死——控诉者被控诉

我们先分析卢梭的性格悲剧。

１７６１年《新爱洛琦丝》出版，激起启蒙哲士激烈反对。伏尔泰写有三封长信驳难卢梭，狄德罗则说：“卢梭在说教反对破除道德禁令，与此同时他自己就写了一部破除禁令的小说”。但是。公众的反应却是出奇热烈。太子妃读它，称为绝妙作品；王妃读它，一口气到凌晨四时，卸下已套好的马车，不赴舞会。人们感谢卢梭提供了一个崭新的道德标准，以取代正在衰竭的神性道德。一个叫作查理斯?庞考克的读者干脆写道：“只有神，甚至是一个强有力的神，才能把人从悬崖边拖拽回来，而您，先生，就是这个创造奇迹的神。”③

这是迄今为止所见到的关于卢梭神化的最早纪录。然而早在此之前，卢梭本人已经自我神化，以先知、超人、半人半神自许生平。

《忏悔录》记载，他７岁时已熟读普鲁塔克《名人传》，“我１０岁时对事物的看法比恺撒在３０岁时还要高明”；“我不断想着罗马与雅典，可以说我是同罗马和希腊的伟人一起生活了”，“我竟自以为是希腊人或罗马人了，每逢读到一位英雄的传记，我就变成传记中的那个人物。”④

１７４１年卢梭进入巴黎：“有一点我毫不怀疑：我总有一天会超过他们所有人，不管我痴心妄想迷上哪一行，我总是抱着同样的逻辑。”⑤

１７４７年首篇论文《论科学与艺术》，惊世骇俗，一鸣惊人，其核心是这一页：“神呵，您将说，罗马的唯一光辉业绩就是征服全世界，然后使世界服从道德的统治……”，在这里卢梭以先知口吻说出了自己的思想，他以法布利希乌斯自况，成了一个Ｒｏｕｓｓｅａｕ—Ｆａｂｉｌｉｃｉｕｓ。正如扬?斯特罗宾斯基所言：“现代控诉思想从范塞纳堡（按：狄德罗监禁地，卢梭是在赴该地探监的路途上萌发这篇论文的灵感）的幻觉中找到了语言”。⑥

卢梭一生反对戏剧化，但他自己就是一个充满戏剧性格的人。卢梭在《致达朗贝尔论戏剧》中曾痛斥巴黎阴盛阳衰。可是，恰恰因为巴黎精神氛围的这一特征，卢梭才容易打进巴黎。卢梭在巴黎这个大剧场里，以夸张的自我神话语言，扮演了一个首先能赚得包厢妇女——上层妇女眼泪的悲剧角色，这才能够一鸣惊人，一夜成名。《致达朗贝尔——论观赏》是在写作《新爱洛绮丝》的间隙里写完的，令人诧异的是，卢梭竟毫不觉察这两部作品之间的重大裂缝：他在前一部作品中攻击戏剧是人格分裂，演员是生活在幻想中的别处，创作后一部作品时本人则完全沉浸在戏剧化的幻想状态中：

我又把别的许多类似的回忆都勾引起来了。不久我　　就看到，凡是在我青年时代曾使我感到飘飘然的对象，都集拢在我的周围。……我不能求得实在的人物，便把自己投进了虚幻之乡，我既看不出一点现存的东西值得作寄托狂热的对象，我就跑到一个理想世界里去培养我的狂热……我就喜欢这样翱翔于九霄之上，置身于旁边的那许多可爱的对象之中，在那种境界里流连忘返，不计时月。⑦

可见卢梭的创作状态本身就是戏剧化状态。他的头脑中有一个剧院，有一个舞台，他在幻想中调度舞台演员，甚至还有一个他自己扮演的角色参与其间。他攻击演员生活在别处，他自己就是一个最出色的幻觉演员，彻彻底底地生活于别处。

揭示卢梭性格的这一戏剧化特征并不是无关紧要，它对卢梭后来如何从论坛走向神坛具有重要作用。

与戏剧性格相连的，则是他的自恋癖、内视症。戏剧性格内在地需要自恋与内视，内在地设定自己是演员，幻视自己已进入某一角色。戏剧性格没有自恋癖、内视症从内里补足，将如一出汉姆莱特却没有丹麦王子，连一天都

支撑不了。正是在这一点上，人们可以提出这样的问题，同时又能豁然明白：
卢梭的自恋式戏剧性格如何与他攻击剧场生活的观点互相统一？

原来他的公共节日，是他本人节日的放大。日内瓦人在广场上既是观赏者又是表演者，而自恋症患者也是在自我幻视、自我欣赏的统一中获得美感、快感。

在卢梭青年时代，大约２５岁以前，他的自戕习惯是如此强烈，以致引起华伦夫人的惊恐，为分散他的性幻想，而把他召唤到她的内室。卢梭回忆起这一变化，说在他们的关系中“有一种难以置信的忧伤毒害了它的魅力”⑧。西方卢梭研究者大多对此发生兴趣，抓住问题发问：在这段时期里，究竟是自戕，还是与一个女人真正发生关系对他更为合适？其实，对一个严肃的研究者来说，更值得注意的是这一史实：正是在这一时期，他创作了生平第一部歌剧——“那喀索斯”。

那喀索斯，古希腊神话中美少年，顾影自怜，忧伤而死，死后化为水仙花。现代心理学以此概括一切自恋症病家，称“那喀索斯情结”（Ｃｏｍｐｌｅｘｏｆｎａｒｃｉｓｓｕｓ）“或自恋主义”（ｎａｒｃｉｓｓｕｓ有法国史学家据此推断卢梭有同性恋倾向。然而，卢梭的性爱对象并不是别人，而是他自己。《忏悔录》中说：“我们命中注定，很少能理解同性恋，我们更多的是理解那喀索斯的自恋。”⑨《让?雅克审判卢梭》中说：“我唯一的罪过是手淫自恋，不损害任何人，只损害我自己。”DE　　理解卢梭的心理病症，对予理解他的理论构造有重要作用。他不仅是生理自淫，更重要的是心理自淫，理论自淫。与其把他看成生理手淫，不如把他看成大脑自淫，自我淫浸在幻视的舞台上，任意驰骋。只有这样，才能把卢梭的心理病从生理病历中拉回到思想史的视野，成为思想史的处理对象。这一点，还是卡西勒的眼光看得准足：

在卢梭的著作中，有一些很熟悉的内容，几乎只能用他个人的情况来代入，只能用他个人的纷扰、不和、以及他内在的冲突来描述。观念的历史在这里逐渐隐入个人的传记，然后，再以一种纯粹的个人病历重新出现。DF

卢梭为何对异化敏感，对外部世界恐惧、不适？就在于他的自恋视野，只看内心世界，不屑外部世界。这种内视癖，并不仅仅是卢梭的个人病态，而是沉浸在教赎氛围中的中世纪知识分子，与奔走于外部功利行为的近代知识分子在心理状态上的普遍区别。知识、知识分子的法语表达式：ｉｎｔｅｌｌｅｃｔｕｅｌ，来源于这样两个拉丁词——由ｉｎｔｅｒ（向内、在内）和ｌｅｇｏ（阅读、理解）两词组合而成，原意即为ｔｏｒｅａｄｉｎｓｉｄｅ（向内阅读）之意。在卢梭或卢梭式的内视视野中，只看到单质的“我”的投射、放大（Ｓａｍｅｎｅｓｓ），中无隔阂，一片透明澄静；中间介质—ｏｔｈｅｒｎｅｓｓ，是一定要被过滤、被穿透的。用卢梭自己的话来说：“在我整个一生中，我的心像水晶一样透明”。

这样的道德理想主义，是无他主义，是拒绝或不承认ｏｔｈRｅｒ－ｎｅｓｓ的单我独断论，是Ｓａｍｅｎｅｓｓ的同义反复。据此，斯特罗宾斯基称卢梭为“不及物的写手”——“Ｗｒｉｔｅｒ”DG，可谓入木三分。然而，他没有进一步说明，思想上的不及物内视逻辑，一旦投射为政治上的外视及物实践，有可能预示着某种不容异物的排它性语言。

戏剧性格、内视神化、以及自恋癖好所寻找的语言，必然与众不同。卢梭是个创造名词的好手，更是一个频频使用返身动词的老手。他那独白式的喃喃自语，当时曾颠倒巴黎无数淑女之芳魂，却给身后历史学家造成无穷无尽的麻烦。最典型的概括如汉肖尔所言：

他是一个无系统的思想家，没有受过严格的逻辑训练；他是一个无所不读的读者，却没有足够的消化能力；他是个容易动感情的热心人，说话却不考虑影响；他是一个不负责任的作家，天生具有口出警句的才华DH。

对比，卢梭生前似乎就有预见。１７５６年３月，在致埃皮奈夫人信中，卢梭写道：“我的词语几乎没有通常含义，我的语言是别人没有用过的语言”DI。这是一种什么语言呢？综合卢梭一生的理论倾向和孤立处境，这是一种原告站在法庭上的内心独自语言。然而，却极富有攻击性，是一种控诉式的语言。他开创了这种语言，也就成为近代社会的第一控诉者。

卢梭的控诉，是救赎者的控诉。他承担的使命是由人而神、代神立言的使命，而他的语言，他完成这一使命的手段又完全是世俗性的。他窃夺了教会的神职，又抽空了启蒙的基础，这就必然激起天怨人怒、神人共忿，激起教会和哲学家双方阵营的同时声讨。

教会方面的反应正如罗那德?格里姆斯里所总结，“他们完全有理由把卢梭的宗教视若佩拉基安主义，DJ因为他不承认原罪，以及通过教会获救的可能，坚信人的善良、自由天性将使人获得拯救。”DK　　哲学家方面则将卢梭视为“入侵者”：“我们已经不可能征服这个敌人。对我们而言，他入侵这块土地是这样深远，已经不可能把他驱逐出去。我们的任务已被迫降为针对他而展开的一场遭遇战。”DL　　卢梭被迫起而应战。

他要为自己的两种“疏离”（ｄｉｓｔａｎｃｅ）辩护：

１、他站在神的立场上，向人类已然状态发难，这是神与人之间的空间疏离；

２、他站在古典立场上，向近代世俗化潮流发难，这是人与人之间的时间疏离。

从此，原告变成了被告，控诉者开始了被控诉的漫长过程。由此，所有卢梭的重要著作可以这样排列：一类是原告诉词，如《论科学与艺术》，《论人类不平等的起源和基础》，《社会契约论》：一类是被告自辨：如《忏悔录》、《让?雅审判卢梭》、《新爱洛琦丝》、《爱弥儿》、《一个孤独的散步者的遐想》、《致达朗贝尔论观赏》。后一类内容越来越多于前一类内容，这个人的一生逐渐消耗在无休止的控诉与被控诉之中。这样的人不孤立、不妄想、不出现谵语迷幻，还有谁能出现这类心理病症呢？

罪眼看世界，满世界都是罪恶，唯独豁免他自己。正如扬?斯特拉宾斯基分析卢梭晚年的心理状态所说：“确信个人无辜，天真无邪，洁白如玉，总是与这样一个不可动摇的信仰联系在一起的：他人在犯罪！”ＤＭ

这样的心理状态只能向下列两个方向奔突渲泄：

第一、向内压抑，自我解脱，脱离与外接触，这是一种被动的、受虐的出路，如卢梭晚年：“我的思想从大地的表面移向上帝，我的思想消失于巨大的无限之中……”ＤＮ

第二、向外扩张，以正义者、无辜者的名义与整个世界作战，这是一种攻击型、外向型的出路，如罗伯斯庇尔当年。他拥有政治实践的机会，可以走向这一方向。他确实这么说，也确实这么做了。罗伯斯庇尔最后一个月在国民公会上的演说，与卢梭晚年的悲壮演说有惊人相似之处。只不过罗伯斯庇尔手里，多提了一把达摩克利斯长剑而已。

这两种方向都会使控诉者在被控诉时，自我赋予一种特权角色：他们置身于光明之中，身心透明无碍，与此同时，周围世界则沉沦于一片黑暗之中。此时的内心独白，既是语言风格，也是心理状态。内心独白与外界黑暗冲撞，所有的色谱收缩为黑、白两色，两者的紧张将出现不断激化的倾向。革命一旦来临，将给这种内心独白的特权提供一个大范围社会化的机遇。

卢梭晚年哀叹，他的敌人缓慢地杀害他，以致他的痛苦越来越漫长，“他们在他的周围筑起了一堵阴影之墙，蒙上了他的眼睛，他们在他活着的时候就活埋了他。”ＯＥ　　１７７８年７月２日，让?雅克?卢梭死于穷困潦倒，死于孤苦无告，死于医生诊断的迫害型心理分裂症。这个发现神与人空间距离、人与人时间疏离的思想巨子，最终被他自己内心的时空分裂杀死了。

二、卢梭复活——大革命前的精神氛围

冥冥之中似有命运之手在蓄意播弄，竟安排伏尔泰与卢梭在１７７８年同一年去世，似乎在催促法国社会在这两个冤家巨人中及时作出褒贬选择。

葬礼哀荣显然对伏尔泰有利。塞纳河边万人空巷，迎接这位一直笑到死的哲人遗骨。他的心脏装在一个盒子里，永久存放于国家图书馆。盒子上刻着他生前的一句名言：

这里是我的心脏，

但到处是我的精神。ＯＦ　　与此同时，卢梭在街上被马车撞倒，继而被路边的狗扑伤。报纸有意将标题写成“卢梭被狗践踏”，咒他快死。卢梭５月听说伏尔泰已去，哀叹：“我与他的存在相互连在一起，他如今已死，我也将不久于人世！”两个月后跟踵而去，临去前只留有一句：“全能的主啊！天气如此晴朗，没有一片云，上帝在等着我了。”ＯＧ　　卢梭还会回来吗？

１７７８年，或这一年前后，是法国社会的多事之秋，有几件事可记：

１、法国正式出兵，支援北美独立战争，并且获胜，一洗七年战争之耻。路易十四以后的法国王室国际声誉，似乎已臻顶峰；

２、米拉波于同一年在文森监狱中写作《密札制和国家现状》，揭露顶峰内里的专制暴政；

３、杜尔哥财政改革失败，瑞士银行家内克以客卿身份接管宫廷财政，以俭制奢，激起王室与贵族一片嘲骂。王室破产、国家破产的消息却不胫而走，在民间广泛流传；

４、国舅约瑟夫二世从奥地利来访，走遍法国。最后在国境边界离境前，交给王后一篇长达３２页的训词。国舅告诫妹妹安东奈特：“我现在对你的幸福生活能否维系，真是忧心如焚，因为你长此下去是不行的。你如不早作准备，革命将非常残酷。”ＯＨ

革命从远处走近，还需再走１１年。路易十六的日记里异常平静：

买一百粒做果酱的杏十二路易；

赌钱输一万二千八百七十四路易十二苏；

赐王后一万两千金路易；

无事可记；鹿跑到波尔卢瓦亚尔修道院去了；

整整一个月无事可记ＯＩ；

与此同时，他的财政大臣在王宫的另一侧也在算帐：需６亿５千零５０万锂才能填补宫庭挥霍造成的亏空，２０亿支援北美战事的赤字尚无着落。

财政大臣走马灯一般更换。法王不断改革，改革不断失败。改革时颁布自由主义倾向的法令，显然受到启蒙哲学之浸染；失败时则动用纯封建性质的专制措施，又激起民众向自由主义进一步靠拢。斯特拉斯堡造币厂铸了一批金路易，在国王像上面，加上了一个表示凌辱的尖角，以刺王后不贞。人们开始试探改朝换代，在酒馆里换钱，把金路易往桌上一扔，公然说："把这醉汉给我换了！"ＯＪ

旧制度在一步步挑逗民众，本身却在一步步脱序，削弱自己能够约束或吸收民众参预的制度整合能力。

贵族自投石党事件惨败，政治上已发不出独立音响。王室迁显贵４０００家于凡尔赛宫，腐蚀其政治雄心，任其在凡尔赛销金窟中花天酒地，民间盛传贵族行为放荡荒淫无耻的种种丑闻；乡间贵族"在自己的城堡里闭门不出，不为君主所知，与四周的居民格格不入"；社会每天都在运动，而法兰西贵族却纹丝不动。他们折磨人民，使人民贫困，却没有统治人民，他们只招人憎恶，而毫不使人畏惧。这样，贵族阶级在丧失权力制衡的政治功能之后，又丧失整合民间行为规范的社会功能；

教会急剧衰败。上层主教聚敛财物，私生活充满丑闻。巴黎罗昂宫曾有４位红衣主教居住，并私授衣钵，却没有一个小教堂、祈祷室。每有弥撒，则在红衣主教的"猴厅"举行，周围装饰着众多猴子图画。下层牧师愤懑怨恨，饱读启蒙作品。"在过去，他们劝他们所牧的羊群忍受，现在他们却把自己所充满的愤怒与辛酸灌输到农民脑子里去。"ＯＫ修道院关闭，修道士流失。１７７６年一年关闭５５０所修道院，１７７０至１７８９年，修道士人数从２６，７７４人减至１６，３３５人。ＯＬ这个至关重要的社会阶层，也在流失它传统的道德整合功能；

高等法院与王室貌合神离，两者明争暗斗的记录贯穿路易十四、十五、十六三个朝代。它在王室、贵族、平民这三个世俗政治势力中僭越教会之职，始终以抑强扶弱的道德面貌出现。正如米涅所说，它在路易十四时代于国王有利，打击贵族，在路易十五时代于国王利弊参半，在路易十六时代则帮助平民反对王室ＯＭ。路易十六曾解散法院，试图"把王冠从法院档案室里取出来"，但是被解散的法官与被解散的显贵会议的代表却在大街上受到民众欢迎，被举过人头，接受人们的夹道欢呼。这场旷日持久的"院府之争"，大大削弱了王府、王权、王冠等一切与国王有关事物的尊严，削弱了王朝的合法资源。

教会、贵族、王权，绞股在一起，才能组成一根巨链，拉紧法兰西这艘大船，使之安然泊碇于波旁王朝的港湾。山雨欲来，飓风鼓帆，锚链嘎嘎作响。谁在水面下摸索，悄悄解开大船下的锚链？

应该说，解缆者人人有份，不能全部归咎或归功于卢梭一人。

马迪厄评王后安东奈特不知深浅，强使抨击贵族特权的《费加罗婚礼》上演于法兰西大剧院，留有一番意味深长之评论："革命在其见诸事实以前，早已深入人心；在造成革命的人物之中，无论如何该把这批最先为革命所牺牲的人也算在里面。"ＯＮ　　启蒙哲学对革命的推波助澜作用，就是在这种矛盾的形式下出现的。

第一，关于理性。理性如酒，是水与火的奇怪结合。理性在英国，已渡过如火如荼狂飙激进的阶段，沉淀为经验哲学，以冰镇乌托邦狂想。伏尔泰、狄德罗援引英国哲学进法国，初衷只要理性如水，不要理性如火，援引其逻辑结论，避免其历史过程。但是理性一旦引进，并发展为理性法庭，以此判决宗教权威，适逢法国社会人心激荡、危机四起的动乱年代，这样的理性矛头怎么可能不越过始作俑者的解释范围，直指人间政治权威？理性在英国可能为水，在法国就可能为火，不可避免地要经历一次法国式的如火如荼的历史过程，点燃按理性设计，大规模营建乌托邦的烈焰。

革命前，狄德罗《百科全书》１７卷和布封《自然史》３６卷畅销巴黎，成了名流淑女必备的闺房陈设；"自然、科学、理性"这三个词全是以大写形式在印刷品中出现；人们既能发现宇宙法则，为什么不能发现社会法则——法律，并按照这一法则有计划地改建社会？牛顿在上，伏尔泰在下，理性反倒成了法国人浪漫精神的护身符！早在卢梭发现的那一深层世界颠覆此岸秩序以前，牛顿的世界在法国已经为他扫清了道路。这两个世界在理论上打架，在实践中却可能合力并流。这两个世界后来在实践中发生了争执，那不过是历史老人狡计百端，在以后所展示的丰富内容。在此之前，无论是伏尔泰还是狄德罗，怎么能够设想在大革命前的混沌之中，他们的经验理性之手会和卢梭先验理性之手被历史老人捉在一起，一起摸向法兰西大船摇摇晃晃的下部，摸向那根民族安危系之一绳的巨锚？然而，逻辑的历史一旦被历史本身捉住，展现为历史的逻辑，就是如此矛盾，如此吊诡。革命来临，雷吉娜?佩尔努称之为"哲学世纪"的来临，米什莱称之为"法律"的来临，都同样正确。米什莱把"民族、国王、法律"总结为革命第一座右铭，确也精当。

它们是“自然、科学、理性”在实践中的大写，只是在它们扫清道路并与卢梭思想短期合作以后，方被卢梭式的革命座右铭迅速取代为：“良知、公意、起义”!

第二、关于进步与乐观。

伏尔泰晚年确曾说有一句，年轻人真幸运，有可能看到我们看不到的革命景观。但是相比他一生所指挥的乐观主义大合唱的宏大声浪，这样的声音微乎其微。

法国已有７７年没有侵略、掠夺、破坏、内战、烧杀，人们有什么理由不活得轻松、自信？丰特内尔说：“不关心所看不到的，只相信所看得到的，将是十分愉快的。问题就在于精打细算，智慧的手中应该总是有钱”，ＰＥ这是革命前知识界，文化界的普遍写照。当时的启蒙哲士，几乎人人手中有钱、有土地、有债券。伏尔泰被尊称为“欧洲教长”，但是他的人间事务所经营得也同样出色：“我的住所就是人间天堂”，“我想以最保密的形式，在某个既能保守秘密，又绝对忠诚的公证人那里存放一笔钱，他可以在一段时间里用这笔钱从事有利的投资活动，而我在需要时也能马上收回。”伏尔泰最初年薪不过６０００锂，但死后留下的遗产却达１６万锂。ＰＦ据索布尔统计：“至少有１２位《百科全书》编者都曾在某一个时期得到某个财政机构的资助，不管他们的思想是多么进步，他们都无可争辩地多少保持着接近于旧制度社会中渊源最大的产物——特权。”ＰＧ在特权保护下的乐观主义思潮，表面上能起到粉饰危机作用，但在另一方面却麻痹上层统治者对危机的警惕，反而加深了危机。尤其是他们宣传的这一种思想，更是促进了危机的激化：富人的奢华造就了穷人的生计；因此，每个人都应以最完美的形式适得其所——即达朗贝尔所言：“哲学家满足于揭示人在社会中的位置，引导人到达这一位置。”如果说，路易十五的名言是：“我死后，哪管它洪水滔天”，那么毫不刻薄地说，哲学家的名言则为“我死后，怎么可能洪水滔天？”

这样喜气洋洋的乐观主义大合唱，麻痹了上层，刺激了下层。要不了多久，人们自然会想起卢梭的声音：

《论人类不平等的起源和基础》：用奢侈来医治灾难，结果它所带来的灾难比它所要医治的灾难，还要深重；都市越引起那些愚蠢的人的羡慕，便越令人看到农村的被抛弃、田园的荒芜、大路上充满着论为乞丐或盗贼的不幸的公民；国家一方面富庶起来，一方面衰微下去……。ＰＨ

《爱弥儿》：巴黎在各个方面都是由外省供给的，它花掉了几个省的收入。本世纪的理财家竟没有一个看出：要是把巴黎这个城市毁掉的话，法国要比它现在这个样子强盛得多……。

《爱弥儿》：你想依赖现时的社会秩序，而不知道这个秩序是不可避免地要遭到革命的。大人物要变成小人物。富人要变成穷人，贵族要变成平民；你以为你能避免命运的打击吗？危机和革命的时代已经来到。ＰＩ

第三、关于宗教。

马迪厄一语道破天机：“颂扬哲学家之胆大敢言的大贵族们，没有一个曾注意到宗教观念就是当日社会制度的关键。”ＰＪ　　正是在这一领域，启蒙哲学的狂风吹过以后，卢梭留下的影响才越来越独特，越来越占分量。

１７８７年１１月１９日，路易十六颁布敕令，归还新教徒的公民权和合法地位，恢复南特敕令（１５９８）对新教徒的保护。此时正是卢梭去世前一年，上距路易十四取消南特敕令（１６８５）几乎一百年。过去的这一个世纪，法国新教徒是完全处于地下状态的世纪，是一个充满迫害、反抗、救赎和英雄主义壮举的世纪。这一个世纪的精神聚焦为一个焦点，那就是坚持彼岸精神，坚持对现时秩序的不断反叛，坚持千年福音与世俗历史进程的尖锐对抗。

完全可以想象，这一份在地窖里酝酿百年的仇恨与愤懑一旦公开释放，一旦接触到卢梭思想道德救赎的火种，将会形成什么样的爆炸局面？令人不安的是，恰恰是在最需要对宗教观念进行吸收、整合的历史时刻，启蒙哲学却作出了相反的反应：以无神论主张刺激宗教观念、挑逗宗教观念。ＰＫ　　尽管启蒙哲学内部尚有分歧，如伏尔泰对狄德罗、达朗贝尔的无神论曾表示不满，坚持他自然神论、泛神论立场，但是启蒙哲学在当时产生的总体效果却是无神论的，而不是泛神论的，更不是有神论的。包括伏尔泰一段时间内所使用的那个著名的信件签名：“éｃｒａｓｅｒ?Ｌｉｎｆａｍｅ—踩死败类”，后来缩写为“éｃｒａｓｅｒ—埃克兰夫先生”，当时人们的理解，败类也是指宗教本身，而不是宗教迷狂。ＰＬ　　在启蒙精神的感召下，１８世纪法国社会流行的格言就是：“要想成为资产者，就必须不信教”，甚至那些发了财的上层主教也是如此行事，如前述罗昂宫内的红衣主教。上层社会对宗教作用的鄙薄，还可以通过他们对宗教实用功效的“清醒”态度，得到反证。银行家内克在其《论宗教观点的重要性》这本小册子中说：“捐税使人民处于沮丧和贫困中的时间越长，对他们进行宗教教育也就越是必不可少。”同时代另一个作家里瓦罗尔说得更为轻松：“当人们觉得这个世界无法忍受时，务必要以来生后世安慰他们”。ＰＭ伏尔泰所言“没有一个上帝，也要创造一个上帝”，也应在这一层意义上来理解。

这种貌似有神论的说教，清醒到这种程度，只差说出这么一句——宗教，是人民的鸦片，不是我的鸦片。这种心不在焉、精明过了头的有神论，实际上是启蒙哲学无神论的一个虚伪延长。它反而暴露出上层社会的欺骗，加剧了上

层社会与下层社会的分裂，反衬出卢梭道德救赎的诚意，从而为渊驱鱼，给卢梭哲学召唤底层民众打开了另一条通道。

启蒙无神论既催生革命，又被革命打击，两方面的矛盾效果几乎达到悲剧性的程度。首先，它“站在公开的无神论阵地上作战”，大大戕伐了那根大船下面的巨链。尽管它无意，客观上却刺激了革命的爆发，而且在革命的前期阶段战绩辉煌，直至法兰西全境爆发１７９２年的非基督教化运动；与此同时，它掏空了这个民族与宗教资源相伴相生的道德资源，激化神意饥渴，造成道德抗议运动，１７９４年罗伯斯庇尔之所以创立最高主宰教，重建道德理想，原因之一，即在于此。启蒙政治学理论从英国舶来，本来只限于一种渐进的局部改革，充其量是一场政治革命。但是，它的法国无神论踢马刺却帮了倒忙，刺激着法兰西烈马狂奔不已，踢倒了宗教栅栏，直冲政治革命、社会革命、道德革命相继并发的危险区域……。“那是一个理智和启蒙的时代，同时也是各路江湖骗子横行的黄金时代，人们的信仰时而具有神秘的气味，时而又带有歇斯底里的色彩，从圣梅达尔墓中狂热的冉森派教徒，到圣日耳曼伯爵ＰＮ、卡廖斯特罗ＱＥ、卡萨诺瓦ＱＦ、直到鼓吹动物磁气疗法的麦斯麦ＱＧ，真是五花八门，无奇不有。当时的社会以追慕离奇古怪为特征，乍看起来同崇拜理智是不太协调，它对宗教的不信伴随着一种令人困惑的轻信，卡廖斯特罗可以把他的妻子说成是女精灵，可以自称拥有点金石；圣日耳曼伯爵可以声称自己长生不死；
这些巫汉术士主要靠他们的受骗上当者为生，而这些受骗者来自社会各个阶层，更多地则是来自上层社会。

如果承认在这个‘富有感情和理智的人’身上，还存在着某种需要——这种需要尚未被哲学家的论断所言明，承认他在《百科全书》向他展示的简单而又安全的世界之外，还在寻求某种满足，寻求强烈的刺激，那末，他在哪一方面会很快得到充分满足呢？”ＱＨ　这是雷吉娜?佩尔努总结１８世纪末革命前夕的法国精神氛围的一段精彩论述。在这幅躁动不安的巨幅油画前，人们是否应该回忆起路易十六当时的日记？

——“无事可记；鹿跑到波尔卢瓦亚修道院去了。”

三、卢梭升温——大革命的道德理想

席勒《卢梭颂》诗云：

当苏格拉底被智者们贬落　基督徒亦饱受折磨，教徒们咒骂卢梭——　卢梭，他吁请教徒重返人间城廓ＱＩ。

诗人巨眼识慧，寥寥数行，即点透了卢梭、教徒、世俗人间的三者互动关系。

革命在步步走近。而走在革命前面的，则是一个由人而神的道德偶像，以加温社会热情，以动员社会参预。孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗可以作理性的导师，但不具备道德魅力。他们的哲学本身就是排斥道德，排斥价值审美，排斥来自彼岸的任何资源。他们有智者之风度，却没有圣人之气象。时代在呼唤，不是雅克，就是卢梭。鹿，已经跑到波尔卢瓦亚修道院去了。

法国史学家雷蒙德?特鲁松描述革命前卢梭热刚刚兴起时的状况，有一段话说得极为准确：

当时，有两股舆论潮流开始分流，泾渭分明：一种是敌意的排斥性的潮流，但是不能扩及到文学界。后一种潮流是鲜明的、深刻的、有扩散力的，联系着大多数人。

卢梭，敏感心灵的导师，道德的教师，是被迫害的，在爱蒙农维尔死于穷困、遗弃。他不是，也不可能是——那种邪恶的人，忘恩负义的人。他的著作给他本人蒙上了一圈光环。ＱＪ　有关卢梭的神话从文学界发源，向上、下两个层面侵蚀。

到１７８０年，上层社会可能已保持不了那份矜持，开始向卢梭低下它那高贵的头颅。这一年有观察者说：“所有的宗教都有它的偶像，哲学也有它的偶像。已经有半个法国转向爱蒙农维尔，去凭吊那个属于他的小岛……。王后和王子以及宫庭的所有王子王孙，上个星期都去过了。”ＱＫ　第二年，即１７８１年，以卢梭未亡人泰勒丝名义出版的一本《安魂曲：让?雅克?卢梭的生命、传奇、对话集》风靡巴黎。

订购者包括玛丽?安东奈特王后和本杰明?富兰克林美国公使等一大批宫庭显贵、外国使节和社会名流。与此同时，《巴黎报》亦推波助澜，在卢梭生前三个好友奥立弗?德?科兰茨、让?罗米利、路易丝?德赛欧编辑下，刊登了大量卢梭生前未发表的手稿。

卢梭生前最讨厌巴黎的剧院。但是他死后不久，巴黎剧院却不断上演有关卢梭的戏剧，其中如《让?雅克的少年时代》，传播卢梭从小就是圣人的神话。最有意思的是一出两幕情节剧：《埃里珊田野里的幽灵集会》。第一幕是《新爱洛琦丝》里的普鲁克斯与朱丽出场，第二幕是《爱弥儿》里的爱弥儿和苏菲出场，全剧结束时则动用卢梭《乡村牧师》的颂诗和音乐，几乎凑齐了卢梭幻想作品里的主要人物和背景旋律。在《让?雅克的少年时代》一剧幕启处，卢梭已在一把躺椅上入睡，他的父亲则在一旁阅读普鲁塔克的作品。这时，旭日临窗，冉冉升起。

父亲说：“你已长大成一个大孩子了……”，卢梭作苏醒状：“我马上就是１３岁了”。于是，两重唱在幕后响起：“当

你出生时，我已失去她Ｖ 你的妻子，我温柔的母亲……”，完全把《忏悔录》
中卢梭对儿时的诗化回忆搬上了舞台。

无论剧目有什么不同，所有的舞台光环都把少年卢梭渲染成一个圣灵奇迹：他天性高尚，光照天地。为了普渡众生，拯救这个道德败坏的世界，他才降临人世。这些戏剧一直延续到革命年代，花样每年翻新。启蒙时代的作家没有一个获得如此殊荣。

革命前十年，大量有关卢梭的书籍出版，而且侧重于卢梭的美德与时代的堕落这一类主题。法朗索瓦?查斯出版了一厚册《对卢梭和华伦夫人关系的一部公正的哲学评论》，逐点洗刷从前人们流传的有关卢梭行为的秽迹：与华伦夫人的暧昧关系、弃子不育、自恋情结，等等。作者认为，所有这些恰恰证明卢梭道德高尚。

文学渲染卢梭神话，取得了相当大的成功。卢梭的大量民粹主义观念渗入社会风气，成为时尚。年轻人模仿爱弥儿，放弃荤食，睡在坚硬的光地板上，要做“居住在城里的野蛮人”。
妇女们声称她们要听从卢梭的教诲，安心于室，相夫教子，连王后也开始亲自哺育起她的子女。更多的人则模仿《新爱洛琦丝》里的穿着、打扮、说话的腔调。路易十六的父亲路易王太子也深受爱弥儿的影响，按照卢梭的观点从小教育他的儿子，学一门手工匠人的手艺。据说，这就是路易十六那个著名的嗜好——业余锁匠的由来。ＱＬ　１７８６年，图卢兹科学院悬赏征文：“卢梭颂”。次年有两人获奖，其中一人就是巴雷尔，后来成为救国委员会的成员。巴雷尔颂扬卢梭是公共道德的先知：“他对美德的热情就是他的雄辩。只有这样的天才的人才配称为哲学家。呵，让?雅克，所有的美德，所有的情感都将承认您是它们的导师，您是它们的楷模。”ＱＭ　１７８９年，即革命爆发的这一年，法兰西科学院预先公布的悬赏征文题目恰恰也是：“卢梭颂”。启蒙遗老格里姆，在这年９月的通信中郁郁而言：“明年法兰西学院的悬赏征文题目是卢梭颂，伏尔泰和达朗贝尔已退入阴影，人们还能说些什么呢？”ＱＮ　这一年岁末，《忏悔录》第二部出版，首次公诸于世。当时的法国已进入革命，呈烈火燎原之势。此书一出，无异烈火烹油，燃起更浓烈的道德火焰。一本匿名出版物《让?雅克或法兰西民族的信仰复兴》（《Ｊｅａｎ－ＪａｃｑｕｅｓｏｕｌｅＲｅｖｅｉｌ－ＭａｔｉｎｄｅｌａＮａｔｉｏｎｆｒａｎｑａｉｓｅ》）大声疾呼，正是通过卢梭的著作，这个民族才学会“以美德划分等级，最正直的人就是最伟大的人。”ＳＥ　１７９１年６月，在大革命高潮中，路易?塞巴斯旦?马塞（ＬｏｕｉｓR Sēｂａｓｔｉｅｎ Ｍｅｒｃｉｅｒ）出版一本小册子，题目赫然为:《让?雅克?卢梭——首批被公认的革命缔造者之一》。作者认为，卢梭教导法国的，就是“公共道德”的原则。这场革命就是奠基于这一基石：“卢梭看出，各种社会只能依靠公共道德的手段才能存在。他为此祈祷，将他的理论与统治伟大社会的高妙艺术置于公共道德之上。”按照作者的理解，当时的国民公会超越于旧制度腐败观念之上，把整个民族与卢梭的“公共道德”紧紧联系在一起。“公共道德”是一种进攻性的武器，它能使那些掌握它的人摧毁腐败，它特别反对封建制度的原则：
“荣誉”。国民公会“依靠的是卢梭的公共道德，而不是虚假的荣誉”。他分析说，卢梭已为这个民族锻造了一个新词：“爱国美德”。“这一新词汇就是整个启蒙以及所有勇气的补足物。”
值得注意的是，作者已把卢梭从其他哲学家中区别开来，说卢梭远远高于那些人，他是所有事变的关键因素：

人和人的创造者并不是他幸福的对峙之物。这种悲惨的来源是伏尔泰造成的。

使卢梭超越于他同时代作家的，就是他的雄辩有一个道德的核心。

当死亡颠覆了哲学王国的主权，他们的威望之星似乎已黯然失色，失去了对后代人的光照，从这一天起，他（——指卢梭）的王国就已经开始了。在支撑法兰西智慧宫殿的诸多栋梁中，只有一个人高悬于其他人之上。在那根栋梁上，没有一个人没有读到过他的名字，没有一个人不把他的名字——让?雅克?卢梭——镌刻在他们的心上。诗人的荣耀似乎已经衰竭，与此同时，只有那道德作家的荣耀才能永存不灭。ＳＦ　同一年，诗人、记者兼都灵大使皮埃尔?路易?吉昂热内，编辑出版《有关卢梭忏悔录通信集》。他坦陈出书动机，就是为了赶卢梭升温的舆论热点，乘热好打铁：“这些信件都是写于《忏悔录》第二部刚刚出现的时候，有些朋友催促我抓住这一时机。这时候，人们对这个通信集中心人物的纪念，在某种程度上已经变得神秘化了。”

这时是什么时候？１７９１年１２月２１日，国民公会刚刚投票通过决议，给卢梭树立一座雕像，并奖励泰勒丝一份年金。
吉昂热内看准这一时机，说卢梭的特殊人格正在成为大革命的象征，与上述马塞的观点相同，他也赞美卢梭，贬低伏尔泰。
他详细描述了卢梭、伏尔泰之争的细节，指责伏尔泰之所以攻击卢梭，就是因为卢梭道德高尚。他建议，伏尔泰可以得到一座雕像；但题词为：“迷信的摧毁者”，而卢梭的雕像，则应以金字铭刻这样的题词——“自由的奠基人”。ＳＧ　社会上盛传有关卢梭的种种神话。卢梭在法国的多处居所，被奉为圣地，那些地方的居民把卢梭像、卢梭书、

卢梭警句置入神龛，供参观者膜拜。SH卢梭的信徒纷纷出现。有一个叫作亚历山大?德雷依的信徒，写信给另一个信徒说："让我们成为卢梭的朋友，一如基督徒成为耶稣的朋友"。SI另有一个叫夏里埃夫人的妇女则声称她认识卢梭，并信誓旦旦地说：

"我相信，我见到的卢梭确实与耶稣相似。"SJ　对于这种卢梭生前遭人唾弃，死后却受人膜拜的现象，启蒙遗老纷纷觉得不可思议。格里姆私下给友人通信，叹息说：

"让?雅克看来没有崇敬者，只有崇拜者了。"SK他们难以理解，也难以预料，一场规模更大的风暴正在向着法国走近。

到了这种时候，对卢梭的崇拜已超逾他个人范围，成为一种具有普遍意义的政治化符号。它不仅遍布于下层社会，盛行于中层社会，而且弥散于上层社会。社会舆论在卢梭、伏尔泰之间的褒贬，也不仅是旧日两种哲学倾向的延续，而是预示着两种社会前途的对抗：是彻底否定历史已然状态的全盘革命，还是在接受已然经验事实的前提下分殊缓进的局部改革？如果革命已在所不免，是克制在政治革命范围，还是政治革命、社会革命、道德革命乃至革"革命"命的不断革命？

应该说，大革命初期阶段，大资产阶级和自由派贵族联手，确曾力挽狂澜，试图遏制卢梭式道德理想主义泛滥，将革命限制在一个有限范围。但是，他们并未成功。这一阶段历史教训的思想史部分，与启蒙运动密切相关，我们留待第五节讨论。大革命第二阶段，是代表工商资产阶级的吉伦特派时期，这一派人后来为雅各宾派所推翻。然而，在崇拜卢梭推崇卢梭道德理想主义方面，他们与前任有异，与后任却是息息相通。

正是在吉伦特派执政时期，道德理想主义从民间思潮上升为上层政治的合法统治（见第七章第一节）。如果说法国革命创造了一种独特的政治文化，SL那么似应作出公正评价——吉伦特派领袖也参预了这一创造，不能完全归功或归咎于雅各宾派。雅各宾派对卢梭的崇拜，以罗伯斯庇尔为代表，后节再叙。这里可以列举吉伦特派几位著名领袖情况：

１、蒲佐

蒲佐为吉伦特派著名政论家，罗兰夫人的精神恋人。他回忆一生的精神历程，将他的信仰、道德追求归功于卢梭：

我的青年时代几乎是粗野不驯的。然而，我的心却并未受到放荡行为玷污。那种淫逸的生活使我厌恶。直到我长大成人，绝无一句下流的言词玷污过我的嘴唇。不管如何，我很早就懂得了什么是不幸。我对道德的追求坚守不渝，道德的坚实是我唯一的庇护。我至今还记得我生命中的那一时期是多么令人激动，我从未背叛过那一时期：

在那些日子里，我默默地在山间漫步，在小镇的树林里徜徉，一边欣喜地阅读卢梭或普鲁塔克的著作，或者背诵他的有关道德和哲学最动人的论述。SM　饶勒斯对蒲佐性格的形成有如下评论：

他的回忆录反映了那种病态的自我幻觉和自我纠葛。让?雅克那些平平常常的说教，被他吸收过来，形成了一种危险的气质：在他的道德基础上，自我确证，自我扩张，用一种带苦味的盐卤，苦苦地腌制自己SN。

２、布里索

这是一位比蒲佐更活跃，也更狂热的吉伦特派领袖。１７９２年春天的对外战争，就是他主持外交事务时发动的。他这样表述自己对卢梭道德理想的崇拜：

卢梭应该成为所有世代的楷模。

我弄不懂人们对《忏悔录》的那么多非议。我也知道人们把他形容为一个骗子、一个诽谤家，最温和的说法，是把他说成了疯子。我有此不幸，崇拜这个疯子，并且分担他的不幸，分担那份浓厚的多愁善感，那颗道德的心灵。这丝毫不是因为他的风格，而是因为他的美德。他使我热爱美德，如果一个恶棍能使人热爱美德，那就是一个伟大的奇迹。即使人们把卢梭说得如何不堪，附加一千个细节，更凶恶，更污秽，我也不改变我的观点。我相信我内心的判断。我与其相信卢梭有罪，不如相信这个指控他的世界，已充满了伪誓、伪证。TE　３、罗兰夫人

她是吉伦特派富有美感的象征。几乎所有吉伦特派的重大决策，都是在她的沙龙里密议的。对于这位大革命政治性格的诗意女神，我们可以多说几句，从她的少女时代开始。

罗兰夫人未嫁时，已饱读当时能够找到的卢梭所有著作。

她说：

我感受到了一种尖锐的全身心的信仰，然而是那种只属于我自己的信仰。摆脱所有那些包围我、诱惑我、打动我的事物，我对自己说："呵，美妙、温柔、坚不可移的美德，你将永远是我的财富、我的欢乐，……我远离神学家的种种定义，我热爱我信仰那些使我和别人共同幸福的幸福，我接受这种幸福，感受得到这种幸福。TF　１７８７年７月和８月，罗兰婚后即安排了一次夫妇共赴卢梭晚年隐居地瑞士的朝圣旅行。他们拜访了勃艮弟行政长官——尚帕涅，后者曾是卢梭好友，亦是卢梭与泰勒丝结婚时的证人。作为一个已婚少妇，罗兰夫人把她自己想象

为卢梭式的人物，扩及她的丈夫。她在途中写道：“我如饥似渴地阅读朱丽（按：卢梭《新爱洛琦丝》里的女主人翁），不是第四次，也是第五次了。对我而言，那些书中人物已经和我们水乳交融地生活在一起了。他们将按照他们的脾性找到我们，正如我们找到他们一样。”ＴＧ　　大革命爆发后，罗兰夫人实践了卢梭的妇女不宜公开参政只宜主持家政辅助丈夫参政的主张，给自己选择的政治活动方式是：不抛头露面，而是在家中主持沙龙，凝聚了一批又一批有政治报负的男人。罗伯斯庇尔初入巴黎，就曾出没于她的沙龙。罗兰夫人给这些男人评定道德等级，将道德标准播撒于巴黎政治领袖活动范围，形成特有的道德氛围。当初罗兰夫人看中罗兰，是后者具有卢梭式的美德，正是在罗兰夫人的沙龙圈子里，罗兰后来被称为“美德罗兰”。也是在罗兰夫人的沙龙中，这个妇人第一次把罗伯斯庇尔称为“不可腐蚀者。”

有历史学家这样评论罗兰夫人：“对她而言，恰如她所崇尚的文学作品的模式，建立一个内在的美德理想是那样专一、迫切，以致压倒了对幸福的追求、甚至求生的本能。”ＴＨ米什莱分析罗兰夫人后来与雅各宾派领袖交恶，也是始于道德嫌恶：

罗兰夫人后来逐渐怨恨丹东和罗伯斯庇尔，在某种程度上，是他们那种粗厉冷漠的灵魂刺激了她，震惊了她。除了道德语言外，罗兰夫人几乎没有其他词汇。那颗温柔而又严峻的心灵，不仅仅是嫌恶那些被称作邪恶的人，而且是仇恨他们。整个世界被整齐地切成两半，所有的邪恶被强化为一半，所有的正义被强化为另一半。这就是在罗兰夫妇的道德圈子里看到的情景ＴＩ（着重号为本书作者所加）。

吉伦特派和雅各宾派政见不合，血火相拼。但是双方在接受卢梭道德理想这一点上，却如出一辙。他们都倾向于建立一个“高尚灵魂（ｅｌｅｖａｔｅｄｓｏｕｌｓ）”的小圈子，以道德贵族代替血缘贵族，而且圈子越划越小，先是排斥他人，最后却被他人排斥。米什莱上述评论，不仅适用于罗兰夫人，而且适用于整个吉伦特派，甚至适用于先是被吉伦特派排斥，后来驱逐吉伦特派的雅各宾派。

四、卢梭信徒——罗伯斯庇尔

卢梭在革命前死而复活，全面升温。让?雅克，这一本身取自教名的名字，散发出摄人心魄的魅力，穿透无数善男信女的灵魂，成为无数人起而仿效的法式姓名。无数以卢梭为名的法国灵魂中，当然有蒲佐，布里索，有罗兰夫人，还有更年轻的圣鞠斯特。但是，谁更有资格在卢梭像前以纯粹卢梭风格的语言起誓？

——“当末日审判的号角吹响，看有谁敢于对您说：‘他比我更像您，卢梭？’”

这个人除非从未诞生，如有之，只能是来自阿腊斯的那个乡村律师——马克西米利安?罗伯斯庇尔。罗伯斯庇尔，行走中的卢梭；罗伯斯庇尔，让?雅克政治哲学的实践阶段。没有罗伯斯庇尔，卢梭的政治著作将如无数政治著作的命运一样，或摆在贵妇的梳妆台上以作装璜，或挤立在图书馆的某层书架，以备检索。卢梭还是卢梭，但是他走不下来，走不出去，更走不上街头，演化为大革命广场狂欢山呼海啸的历史一幕。

罗伯斯庇尔身后史学家关于他何时见过卢梭，在什么场合下见的卢梭，聚讼不息，新论辈出。这样的争论当然是有意义的。但是，问题不在于有无一种关键性文献，或对这一文献的解释是否充分，足以论证罗伯斯庇尔就在哪一年哪一月哪一天突然成为让?雅克的虔诚信徒。问题在于：罗伯斯庇尔进入巴黎以前，甚至在见到卢梭以前，思想上是否已产生与卢梭的同构性呼应？这种同构性呼应如能发现，并阐叙充分，那就比确定罗伯斯庇尔何时成为卢梭的思想信徒更有意义。因为这样的思想呼应、逻辑暗合，要比某种偶然性事件更能说明雅各宾专政之所以接受卢梭政治哲学，具有不以个别人物偶然机缘为转移的深层因素；也更能说明卢梭思想之所以征服包括罗伯斯庇尔在内的法国一代优秀政治家、政论家、宣传鼓动家，不在于作者本人的智慧，而在于读者广泛的社会土壤——这一片土壤是如此肥沃，以致任何一颗与其土壤性质亲和的思想种子，一旦落入，就会抽枝疯长。

西方不少罗伯斯庇尔研究者就是这样思考的。他们暂时撇开那些传记作家感兴趣的生平细节，努力挖掘罗伯斯庇尔与卢梭之间那根紧密相连的精神脐带：

１９２２年，饶勒斯：“罗伯斯庇尔是萨瓦教士TJ的小兄弟。”TK　　１９６１年，瓦尔特：“罗伯斯庇尔承认他自己是《忏悔录》的精神产儿”。ＴＬ　　１９６８年，汤普逊：“罗伯斯庇尔的国家教义是其他一切观念的基础，而这一点很显然来自于卢梭。”ＴＭ　　１９６８年，科班：“把政治与道德目标坚定地联系在一起，区别实用主义与道德伦理，在最高存在崇拜中表述的对自然神的崇敬，独断人民主权与公共意志，强调平等，疑忌财富和权势，把行政分立功能与主权理论混成一片，立法权至高无上，对代议制的敌意……，所有这一切，在罗伯斯庇尔的思想中，都有一个卢梭的性格。”ＴＮ　　１９７５年，鲁德：“罗伯斯庇尔公众场合的语言，频率最高的是这三个单词——美德、主权、人民。”他认为，在罗伯斯庇尔的精神发育史中，“最大的功绩应归于卢梭”；“卢梭的美德就是罗伯斯庇尔选择的偶像，无论是思想风格还是生活方式，没有一个革命领袖像罗伯斯庇尔这样，把自己与卢梭联系得这样紧密。”ＷＥ　　罗伯斯庇尔走上政治舞台后，如何步步展示卢梭政治哲学的实践逻辑，我们在以后各章将有机

会详述。这里，仅就罗伯斯庇尔思想的形成背景，从早期经历、宗教情怀、民粹情节、复古倾向，乃至道德理想主义的德化政治观，揭示他与卢梭哲学的精神血缘联系。

１７５８年，罗伯斯庇尔出生于父母婚后第四个月。６岁时，母亲难产去世。８岁时，父亲得了漫游症。１７６８年其父曾返回家乡，１７７７年又马上消失不见，死于外地，孤儿们则由外祖父抚养。罗伯斯庇尔自幼丧母失怙，这一早期经历与卢梭惊人相似。在这样的境遇中，罗伯斯庇尔与卢梭一样，只能养成内倾式性格。妹妹夏洛特回忆说："我的哥哥很少参与同学之间的游戏和娱乐"，"他喜欢一人独处"。"我和姑母总埋怨他和我们一起的时候，心不在焉。事实上，每当我们玩纸牌或者说一些无关紧要的琐事时，他就退到屋角里，坐在一把扶手椅上，陷入了沉思，仿佛只有他一个人在那里似的。"ＷＦ　罗伯斯庇尔家族具有浓厚的宗教气息。罗伯斯庇尔本人能入路易大王中学读书，依靠的是教会提供的奖学金。和卢梭早年一样，长辈曾有意让这个家族唯一的男性继承人去当修士。在这样的精神气氛中，罗伯斯庇尔很早就对当时法国精神生活的两股源头——哲学和宗教，作出了自己的选择。１７８６年发表的《关于私生子》一文说道："哲学对人民来说是陌生的，只有宗教才能使人民摆脱不幸与欲望，防微杜渐。"ＷＧ　与卢梭一样，罗伯斯庇尔政治观是从宗教——伦理入口进入的，而不是从哲学——功利入口进入的，这一点至关重要，决定他在反复阅读孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭之后，最终倒向了具有相同气质的卢梭一边。及致１７８９年他进入巴黎政治旋涡，很快就呈现出卢梭思想的宗教——伦理气息，以致《巴黎纪事报》载文分析他的政治倾向，很容易发现：他不是宗教领袖，却是一个宗派领袖；他是一位教士，而且将永远只是一位教士。ＷＨ　罗伯斯庇尔所获得的这一评论，恰如卢梭生前所获得的那一评论："卢梭有一颗教士心。"米什莱评罗伯斯庇尔有一段论述，几乎使人觉得他是在评论卢梭：

他是不是想在精神权力上面再加上政权和头衔呢？

我认为决非如此。头衔会削弱精神的权力，他会觉得教皇的职位要好一些。他有一颗不大像国王、却像教士的心。把他捧上王位？他会走下来的！ＷＩ（着重号是为本书作者所加）。

罗伯斯庇尔从宗教情怀进入政治领域，势必要对政治运作提出道德化的要求：观念变革先行，优先于其他变革。１７８４年，罗伯斯庇尔在当时各地科学院名目繁多的征文题目中，抓住了一个最富道德意味的题目——梅斯科学院所出《有人认为如果一人犯罪，全家都要受辱。此看法的根源是什么？它是否弊多利少？回答若是肯定，那末用什么办法来消除不良影响？》，同年１０月，阿腊斯科学院举行接纳院士仪式，罗伯斯庇尔即将上述应征论文作为接纳他的典礼上的演说词。这是罗伯斯庇尔步入法国精神论坛的早期作品，文中重复了不少孟德斯鸠的观点，同时，也出现了卢梭建立第四种法律——即内心统治法、道德统治法的观点——以德化民，以德化政：

我们不需要改变整个的立法体系，不需要在一场危险的普通革命中去寻找一种不好的解决方法。一些更为简单、容易、也许是更为确切、有把握的方法摆在我的面前。风尚带来幸福，犹如太阳带来光芒；习俗比法律更有力量。ＷＪ　到了１７８９年４月，罗伯斯庇尔当选为阿腊斯出席全国三级会议的代表，就在这时候，他终于写出了瓦尔特所称"最瑰丽的篇章，即出现在敬奉给让?雅克?卢梭未完成献辞中的那几页"：

圣人啊！你教会我认识自己，你教会我年轻时就懂得了我本性的尊严，思考了有关社会秩序的重大原则；

在你最后的日子里，我见到了你。这段回忆是我的骄傲和欢乐的源泉；我凝视着你那庄严的面容，看到了人们不公正的行为给你带来的深切忧愁的痕迹；

眼看着专制制度走向灭亡和最后的主宰正在觉醒，眼看着四面八方乌云翻滚，风暴即将来临，并将产生任何人间智慧都无法估量的后果，我受命将在那震撼世界的最伟大事件中发挥作用。我应当首先自己弄清楚并在不久之后向我的同胞们说明我的思想和行动。您的范例就在我的眼前您的《忏悔录》可敬可佩，那是一颗最纯净的灵魂最真诚勇敢的坦露，与其说它是艺术的典范，不如说它是道德的楷模，它将垂诸永远。我愿踏着您那令人肃然起敬的足迹前进，即使不能流芳百世也在所不惜；在一场前所未有的革命为我们开创的艰险事业中，如果我能永远忠实于您的著作给我的启示，我将感到幸福。ＷＫ　这是迄今为止所发现的确证罗伯斯庇尔是卢梭信徒的首要文件。对这一文件的阐述，尤其是如何判断文中所述罗伯斯庇尔见到卢梭的场合问题，几乎有一场跨国争议：

苏联学者卢金："他们的会面地点是在爱蒙农维尔。我们不知道，卢梭对这个注定要实现他的社会政治思想的无名青年说了些什么；但是，看来这次拜访使罗伯斯庇尔确信他决定要走上的生活道路是正确的。"

法国学者马森："他们两个相遇是确有其事的。罗伯斯庇尔亲口说的话是毋容置疑的，甚至有人猜想他们之间有过交谈。重要的是，从路易大王中学时起罗伯斯庇尔就钻进了让?雅克的著作中，他大致上掌握了这些思想，并一直忠于这些思考。"

中国学者陈崇武先生根据他所掌握的大量传记材料，认为上述说法拔高了这次见面的意义，提出了他的看法："罗伯斯庇尔并没有明确谈到自己见卢梭的方式，我们有什么理由硬要把这说成是'拜访'、'会晤'，而不说他是

站在人群里偶然见了卢梭一面呢？”“事实上，罗伯斯庇尔可称为卢梭的信徒，大体上要到１７８８年上半年或１７８９年上半年，也就是法国大革命爆发的前夕；”“罗伯斯庇尔真正转到卢梭这一边来的最主要的原因，是他接受了卢梭的政治学说，接受了卢梭思想的核心部分——人民主权说和社会平等观，并以此作为自己观察、分析、解决问题的思想武器”。ＷＬ　　比较上述观点，陈崇武先生的说法还是平实可信的。这样的争论对于澄清某种历史细节，当有积极作用。尤其是这种细节具有重大意义时，更是如此。但是，对于思想史本身而言，最值得注意的还是文本内在的逻辑联系，以及这种逻辑联系所提供的分析进路。

在罗伯斯庇尔上述献辞中，值得挖掘的是下列几点：

１、１７８４年论文中对“普遍革命”的拒斥态度已消失不见，但是早期思想中的道德倾向却有增无减；

２、称卢梭为“圣人”，并认为他的脸上留有“人们不公正行为”造成的”深切忧愁的痕迹”。有不公正行为者，不仅是卢梭生前法国民众对他的误解和伤害，更多的是启蒙哲学阵营对他的伤害。罗伯斯庇尔早期即对宗教伦理和世俗哲学作自觉对比的选择，发展至此，已出现人事褒贬的感情色彩。这里预示着罗伯斯庇尔进入国民众会后对启蒙遗老的轰逐，也预示着他执政以后对启蒙遗老更为无情的打击；

３、读卢梭，不是读他的政治著作，而是道德忏悔录；卢梭教会他的，不是对外界事物的经验性归纳，而是先验性的返观内心——“懂得了本性尊严”，然后扩及外界——“社会秩序的重大原则”。这样的阅读进路，与卢梭当年的思考与写作进路完全合拍。

顺着双方拍合的这一进路，我们可以找到罗伯斯庇尔步入政坛各种政策举措后面的思想逻辑：

第一、以复古道德化抵制近代世俗化，以内心统治法取代成文法：“雅典的梭伦早就观察到，他的国家是由三种性格不同的居民构成：山地居民那一部分，他们是自由的，勇敢的，生而就倾向于共和国；平原居民那一部分，他们是平静的、温和的；海边居民那一部分是顽固的，倾向于贵族制的。我谴责梭伦，为了取悦只负担半个雅典的那两个阶级而制定了一部糟糕的法律，他本来应该以自由的原则把人们凝集在一起，服从理智和正义的永恒法律，那是镌刻在所有人内心的法律。梭伦是个斐扬派，他想取悦所有的党派”ＷＭ。

这种道德复古观和卢梭如出一辙，有两层涵义：

１、在当时法国精神生活中，雅典和斯巴达是现实社会中两种价值取向的符号，前者意味着世俗功利，后者意味着道德净化。拒绝雅典，实质上是拒绝文艺复兴以来以雅典为标准的近代世俗化潮流。拒绝雅典，也就是拒绝市民社会摆脱中世纪神正论的形而上统制，走向资产阶级世俗面貌的历史过程；

２、谴责梭伦不做什么，也就意味着他本人要做什么；建设“镌刻在人们内心的法律。”在政治实践中，必然表现出观念形态对市民社会的道德救赎——大规模社会重建。这种道德重建的激进要求与上述复古主义的内核互为表里，将使罗伯斯庇尔——雅各宾专政的政治实践呈现出内里复古外表激进的逆反面貌：在一场资产阶级革命中，以革命反对资产阶级本身，革“革命”的命；

第二、政治国家是道德实体，不是利益共同体：“共和国并不是一个空洞的字眼，它是公民的基本属性，它是道德，也就是对父母之邦的热爱”ＷＮ；“共和国的灵魂是道德，也就是说，是对父母之邦的热爱，是高尚的奉献——将所有的私人利益溶化于普遍利益”；ＸＥ　　第三、倒果为因，观念先行：“为了建成我们的政治体制，我们不得不先遵循道德，而这种道德正是那种制度将来所给予我们的道德ＸＦ”；

第四、民粹至上，以“人民”的抽象符号取消个人的具体存在：

“我是通过这一单词——美德，才认识了法兰西，道德已经在绝大多数个人中消失，只有在人民群体和普遍利益中才能找到道德”ＸＧ；

人民的价值永远高于个人”。ＸＨ　　罗伯斯庇尔后来的五年政治生涯中，总是把自己与人民不可分割地联系在一起。１７９２年他在国民公会中被人围攻，被控诱惑人民，他在愤怒反驳时，一句惊人之语脱口而出：“你们竟敢控诉我企图诱惑人民，引导人民走入歧途，我怎么能够！我既不是人民的反对者，也不是人民的仲裁者，还不是人民的辩护者。我自己就是人民！——ＪｅｓｕｉｓＰｅｕｐｌｅｍｏｉＲměｍｅ！”ＸＩ　　这就是罗伯斯庇尔各种政治举措后面的卢梭式逻辑，一种高尚而又危险的政治逻辑：人民是美德的化身，我是人民的化身，因而我也就是美德的化身；因此发生的所有政策分歧、政治对抗，只能有一种判断：他人在堕落，他人在犯罪——在这样的逻辑下，所有的政治斗争只能全部转化为道德判断、道德斗争了。

罗伯斯庇尔对此深信不疑。１７８９年的春天，他带着卢梭的真理从阿腊斯走进巴黎。他向人们宣告：

我告诉你们：我懂得让?雅克宣布的一条最伟大的道德和政治真理：人民决不会真诚热爱那些不热爱他们的人，只有人民才是善良的、正直的、宽宏大量的，腐败和专制是那些蔑视人民的人与生俱来的狭隘属性。ＸＪ谁是“不热爱人民的人”？谁是“腐败者”、“专制者”、“蔑视人民者”？罗伯斯庇尔后来说出：——“内患来自资产阶级”。Ｘ

K 五、卢梭热究因何在——启蒙运动的教训

卢梭的死后命运，如他的生前性格，很快发生了戏剧性的变化。如前所述，这个自我神化的流浪教士，生不遂愿，死后却在法国革命前的热哄哄气氛中羽化成仙，如愿以偿。如果设问：

启蒙学派经孟德斯鸠、伏尔泰，狄德罗三代人苦心经营，一度执法国思想界乃至欧洲思想界之牛耳，为何革命来临，却偏处一隅，影响低落？与此同时，卢梭哲学为何能突破启蒙学派的压制，大放异彩，突然走红，掌握了千百万人的革命实践？

我在本书开篇说明中已述，一定有着众多的、非个人的、而且是决定性的社会经济原因在思想舞台背景深处活动，牵引着那个年那代些热狂者的身影。挖掘并且描述这些决定性的社会经济，将是另一类专著中最为引人入胜的精彩章节。限于题材局限，本书范围内只能就思想史、政治文化史的角度，提出三点粗浅解释：

第一，１８世纪的法国，经过前一个世纪黎塞留、路易十四近百年的鼓励提倡，已形成文学型、戏剧性而不是哲学型、逻辑型的精神气候。文人地位与文人职业在社会上普遍看好。法学家卢瓦索在他写作的《论社会等级与普通尊严》一书中，揭示出这一史实：当时占据第三等级首要地位的并不是产业经营者，而是舞文弄墨的文人："整个１７世纪资产阶级的特点，是对文学、艺术和道德的重视。"ＸＬ　这种戏剧化、浪漫化的精神氛围，到了１８世纪有增无减。王后安东奈特曾强使博马舍意讽刺贵族特权的戏剧《费加罗的婚礼》，在法兰西大剧院上演，即是典型一例。法国精神氛围的特性，相比周围国家显得十分火爆，令人不安。奥地利皇太后给女儿安东奈特训戒信中即指出了这一点："在你们这样一个动辄群情激昂的国家……"。ＸＭ　　这样的气候犹如法国所处的大陆型自然气候一样，暴冷暴热，起落无常。启蒙运动的主流作家，多是逻辑型、哲学型百科全书人物。伏尔泰创作过喜剧，悲剧，狄德罗有过小说、戏剧评论，这是证明他们具有生长于法国精神气候的一面。但在另一方面，他们的精神轴心却是围绕着英国哲学、牛顿世界打转，他们向法国输入的哲学思想，多是恒温型的工具理性、经验哲学。这种英国型的哲学产品，是沉着事功、平庸缓进，而不是冲天而起充满浪漫美感的价值理性、先验哲学。因此，启蒙运动的哲学内容多是舶来文化，与本土浪漫精神并不契合。哲学的面包不涂上文学的奶酪，法国人咽不下去。ＸＮ相反，启蒙运动的叛逆者来自日内瓦外邦，他的精神气质却与法兰西精神气候水乳交融，相得益彰。卢梭的文学型哲学活动，戏剧性个人命运，正是法国文学气候中最为需要的煽情燃料。因此，卢梭生前的文学气质、戏剧性格对他的理论创造，是一大损害，但对他理论产品的身后普及，却是最合式的推销模式。卢梭生前令人生厌的戏剧性格，卢梭身后令人瞠目的戏剧性变化，就他人事件的逻辑而言，似乎不可理解。但是，置于法国当时那种戏剧化的精神国度，这种变化却是最合逻辑的变化。因为他不合理性的逻辑，正合感性的逻辑、戏剧的逻辑。在这个意义上说，与其说卢梭需要法国，勿宁说法国需要卢梭。

额　第二，从启蒙运动本身的逻辑结构而言，它缺少这样一个环节：回应与吸收整个底层民众在社会转型时期产生的不满，承担社会转型时期新兴资产阶级对底层社会价值取向的兼收并容义务。托克维尔曾批评启蒙运动说：

这些哲学家中有一些人并不崇拜人类理性，而是崇拜他们自己的理性。从未有人像他们那样对共同智慧缺乏信心。我们可以举出许多人，他们几乎像蔑视仁慈的上帝一样蔑视民众。他们对上帝表现出一种竞争对手的傲慢，对民众则表现出一种暴发户的骄傲。……这与英国人和美国人对其公民多数人的感情所表现出来的尊重相去万里。在他们国家，理性对自身充满自豪和信心，但从不蛮横无理；因此理性导致了自由，而我们的理性，只不过发明了一些新的奴役形式。ＹＥ　　如此"理性"，势必在对立一极激起一个逻辑上的反跳或补正：底层社会把功利竞争时的失败——即物质利益的受损，换算为道德失败、道德抗议，于是抢占道德制高点，控诉资产阶级世俗化历史潮流。这种道德抗议与宗教饥渴汇合，形成一股强大的民粹主义潜势，与世俗化历史潮流暗中对抗，并且呼风唤雨，没有奇理斯玛，也会创造出一个奇理斯玛。而在当时整个启蒙运动中，卢梭是唯一有过底层社会流浪经历的人，也是唯一不置金钱财富，不经营"人间俗务事务所"的人。他以自己的生活方式——穿亚美尼亚人粗衣、卖掉计时金表、抄乐谱为生，履践了自己的民粹理论。如果说他是"教士"，那也只是一个"本堂神甫"，不会是一个"枢密主教"。他是１８世纪启蒙运动的逆子，是当时下层社会唯一无二的代言人——这一精神特征恰恰符合底层社会呼唤奇理斯玛的需要。如此不期而遇，适逢其会，并且迅速哄抬为奇理斯玛式的道德先知、道德英雄，恐怕卢梭自己在生前都不敢预料。然而历史之诡变就在于此：卢梭见逐于启蒙运动，从中心逐向边缘，他在启蒙运动中的边缘化，反过来成为民众抗议运动所居地位的中心化；与此同时，启蒙运动在革命前法国精神生活中的中心地位，一经民众抗议运动爆发，就迅速败落，从中心走向了边缘，成为一组留待雅各宾派专政铁腕收拾的文化边缘群落。以此观之Ｂ卢梭理论有他后来的悖论命运，启蒙运动也有他们的悖论命运，就毫不奇怪了。尽管启蒙运动也播撒过不满现实的思想，但它本身的湿良性质本来是为一场有限度的上层改革铺设前提，因为排斥底层社会，反过来迅速被底层社会所排斥。启蒙思想之所以能见容于革命第一阶段，不能持续于第二阶段，到了第三阶段，则被推上道德法庭成为群众专政的

对象；卢梭思想之所以能够以前文所述的神化形式出现于第一阶段，到了第二阶段上升为革命年代政治话语的结构中心，到了第三阶段则盛极一时，压倒了启蒙思想的后遗影响——两者此消彼长的逻辑底蕴，可能就在这里。

第三，启蒙运动不仅没有回应现实环境里下一个阶层的社会需要，在历史遗产方面，也没有回应上一个阶段的观念遗产——中世纪救赎遗产，构成第二大失误。整个启蒙运动有不可抹煞的历史地位，但是在当时，这一地位尽管声势显赫，却出现了一种十分危险的悬空状态：在时间、空间上都呈悬浮孤立状态。就在这种悬浮物的下面，正在出现一场革命刺激起、唤醒起、发育起另一场革命的奇怪局面。启蒙运动能够排斥卢梭个人，但不能填补法国精神生活中的神意欠缺、价值饥渴。

神正论救赎传统千年一脉，维系着法国社会的道德资源。一旦溃决，不仅在底层社会引起震荡，在中、上层社会也激起强烈不安。在启蒙思想拒绝应对的地方，卢梭慨然出场。他掰开教会的死手，救活道德理想的精神激情，他的浪漫作品在后世看来，凌空蹈虚，漫漶散荡，但在法国当时的社会，却正好打中精神生活的道德真空：

罗伯特?丹通（Ｒｏｂｅｒｔ Ｄａｒｎｔｏｎ）在《法国文化史上的大屠杀及其他事件》中，分析统计卢梭和他的众多读者的精神感应说：“让?雅克向那些能够公正阅读他著作的读者畅开了他的心灵；那些读者感到他们的心灵也随之升华，超越了他们日常生活的不完善性。”ＹＦ　路易十六财政大臣内克的女儿斯塔尔夫人，在革命前夕，写书盛赞卢梭说：“他是这样一个仅有的天才，他知道如何形成道德激情。他奉献于道德雄辩，他煽起了对罪恶的正义仇恨以及对美德的热爱！”ＹＧ　王公贵族、沙龙贵妇、乃至贩夫走卒，所有的崇拜者从不同方向伸出的热切手指，抓住的可能有卢梭的不同侧面，但是，最后总有一面共通：让?雅克的道德理想！这样的人物不升温，这样的精神符号不走红，还有什么能升温，能走红呢？

借此，我想在这里说明我在后文叙述中难以插入的一个观点：如果说法国革命越走越急，甚至从一场革命中又发展出另一场革命以打断前一场革命，那也不是从卢梭到罗伯斯庇尔一线发展一厢情愿的结果。诸多力量都参加了最终结局的形成，其中，既有不可做者做了一些什么，也有可做者不做一些什么。“因此，很容易想象全体法国人怎么会一下子就落入一场他们根本看不见的可怕的革命，而那些受到革命最大威胁的人却走在最前列，开辟和扩展通向革命的道路。”ＹＨ　革命，就是在这种你推一把我挤一把的合力中，越走越近的。可悲的是，道德危机、政治危机、社会危机如果在一个时空内相遇，那将是这个民族最危险的时刻。单一的政治革命，甚至再加上一场社会革命，虽是重负，尚不可怕。可怕的是两种革命遇上道德革命的助燃加速。在道德革命催逼下的政治革命、社会革命，将不停地作出道德许诺，以满足民族的道德饥渴。法朗士小说题为《诸神渴了》，再好不过地点破了在这种时刻整个民族出现的多方面神意饥渴。越渴越吃盐，恶性循环。

这种时刻的革命，将不会是一场革命，单质革命，而是政治革命、社会革命、道德革命接踵而至，不仅在时间序列上不能停步，在空间排列上不能错开，而是全盘革命，不断革命，毕其功于一役。法国革命之所以称之为“大革命”，令英、美革命瞠乎其后，很大程度上即因此而起。这样的“大革命”，是一个民族不堪重负的革命：先是政治革命被社会革命压垮，后是社会革命被道德革命压垮，后一场革命压在前一场革命身上，催其快走，不断革命到最后，终于被越来越重的革命本身压垮！

——法国革命不断上升，然后嘎然而止的历史进程，将证明这一可歌可泣的历史逻辑。

注释：

①转引自刘小枫《拯救与逍遥》，上海人民出版社１９８８年版，Ｐ２５０。

②帕斯卡：《思想录》，商务印书馆１９８５年版，Ｐ２４２—２４３。

③转引自布罗姆：《卢梭和道德共和国》，Ｐ６５。

④卢核：《忏悔录》上卷，Ｐ　２５、Ｐ　７。

⑤卢梭：《忏悔录》下卷，Ｐ　３５７。

⑥扬?斯特罗宾斯基：“法布利希乌斯的自拟”，《科学人文主义》
杂志第１６１期（１９７６），Ｐ　９６。

⑦同⑤，Ｐ３５７。

⑧同⑤，Ｐ２４３。

⑨同③，Ｐ５９—６０。

ＤＥ 《卢梭全集》，巴黎１９５９年版第１卷，Ｐ８２４。

ＤＦ 卡西勒：《卢梭、康德、歌德》，Ｐ５８。

ＤＧ 扬?斯特罗宾斯基：《卢梭：透明与暧昧》，Ｐ２０８。

ＤＨ 汉肖尔编著：《理性时代法国伟大思想家的社会政治观念》，伦敦１９３０年版，Ｐ１８５—１８６。

ＤＩ 泰奥菲尔?迪富尔编：《卢梭通信集》，巴黎１９２４—１９３４年版，Ｐ ２６６。
ＤＪ 佩拉基安主义：Ｐｅｌａｇｉａｎｉｓｍ，５世纪时不列颠教士佩拉基安宣传的一种异端思想，否定原罪，人无需上帝的干预也能获救。
ＤＫ 罗那德?格里姆斯里：《卢梭：宗教的问题》，牛津大学出版社１９６８年版，Ｐ１３。
ＤＬ 达朗贝尔：《评爱弥儿》，转引自卡西勒《卢梭的问题》，Ｐ６９。
ＤＭ 扬?斯特罗宾斯基：《起诉社会》，巴黎版，Ｐ３５。
ＤＮ 《走向澄明之镜——卢梭随笔与书信集》，上海三联书店１９９０年版，Ｐ２１１ＯＥ 同ＤＥ，Ｐ７０６。
ＯＦ 葛力、姚鹏：《启蒙思想泰斗》，世界知识出版社１９８９年版，Ｐ３５７。
ＯＧ 法兰西斯?韦渥：《卢梭》，新华出版社，１９８９年版，Ｐ１７３。
ＯＨ 茨威格：《玛丽?安东奈特》（中译本作《断头艳后》），北京出版社１９９０年版，Ｐ１４４。
ＯＩ Ｇ?勒诺特尔：《法国历史轶闻》，北京出版社１９８５年版，第１卷，Ｐ２６２—２６４。
ＯＪ 马迪厄：《法国革命史》，商务印书馆１９７３年版，Ｐ２５。
ＯＫ 托克维尔：《旧制度与大革命》，商务印书馆１９９２年版，Ｐ２８２—２８４。
ＯＬ 同ＯＪ，Ｐ２３。
ＯＭ 雷吉诺?佩尔努：《法国资产阶级史》，上海译文出版社１９９１年版，下册，Ｐ２４７。
ＯＮ 同ＯＪ，Ｐ２１。
ＰＥ 同ＯＭ，Ｐ２３２。
ＰＦ 同ＯＭ，Ｐ２３６、Ｐ２４１。
ＰＧ 索布尔１９８１年华东师大学术报告：《哲学家与革命》，打印稿。
ＰＨ 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，Ｐ１６５。
ＰＩ 卢梭：《爱弥儿》，Ｐ７２１、Ｐ２６０。
ＰＪ 同ＯＪ，Ｐ２１。
ＰＫ 启蒙哲学出现无神论倾向，以及这一倾向在当时法国精神生活中的积极作用和负面影响，最终究应如何评价，是一个牵涉多方面互动因素的重大问题，错综复杂，需要有专著篇幅才能阐述清楚。这里限于本文主题和篇幅，从特定角度切入并提出的观点，解释范围有边际限定，不应理解为是对这一庞大问题的总体看法。
ＰＬ 同ＯＭ，Ｐ２４５。
ＰＭ 同ＯＭ，Ｐ２４９。
ＰＮ 圣日耳曼伯爵：冒险家，Ｓａｉｎｔ－ＧｅｒｍａｉｎＣｏｍｔｅｄｅ？—１７８４，以巫术震惊法国上层沙龙和王宫，声称自耶稣—基督降世以来，便在人间。１７５０—１７６０年间是法国著名人物。
ＱＥ 卡廖斯特罗（Ｃａｇｌｉｏｓｔｒｏ，１７４３—１７９５）：意大利冒险家，以江湖医术和秘术轰动巴黎，后涉嫌王后项链事件，被逐出法国。
ＱＦ 卡萨诺瓦（Ｃａｓａｎｏｖａ１１２５—１７９８）：意大利冒险家，混迹于上层，遍游欧洲。
ＱＧ 麦斯麦（Ｍｅｓｍｅｒ，１７３４—８１５），德国医生，声称发现了“动物磁气”，治疗百病，在巴黎轰动一时。
ＱＨ 同ＯＭ，ＰＢ ２５５—２５６。
ＱＩ 爱弗瑞德?科班：《卢梭和现代国家》，伦敦１９３４年版第２章。
ＱＪ 雷蒙德?特鲁松：《卢梭和他的文学命运》，巴黎１９７１年版，Ｐ５３。
ＱＫ 普朗编：《有关让?雅克?卢梭流言的新闻和时间》，巴黎１９１２年版，Ｐ２２７。
ＱＬ 布罗姆：《卢梭和道德共和国》，Ｐ１３８。
ＱＭ 同上，Ｐ１４３。
ＱＮ 同上，Ｐ１４３。
ＳＥ 同上，Ｐ１４４。
ＳＦ 转引自巴奈：《法国革命中的让?雅克?卢梭》，巴黎１９７７年版，第１０卷，Ｐ６０３４—６０３５。
ＳＧ 同上，Ｐ６０３８。
ＳＨ 同上，Ｐ６０３８。
ＳＩ 同ＱＬ，Ｐ１４０。
ＳＪ 同ＱＬ，Ｐ１４４。

ＳＫ 同ＱＬ，Ｐ１４７。
ＳＬ 此说在国内由高毅首创，见高毅著：《法兰西风格——大革命政治文化》。
ＳＭ 同ＱＬ，Ｐ１４６。
ＳＮ 饶勒斯：《法国革命社会史》，８卷本。巴黎１９２２—１９２７年版，第５卷，Ｐ１８０。
ＴＥ 同ＱＬ，Ｐ１４２。
ＴＦ 转引自麦伊：《卢梭对罗兰夫人的影响》，日内瓦１９６４年版，Ｐ１４５—１４６。
ＴＧ 同上，Ｐ１７５。
ＴＨ 同上，Ｐ２１３。
ＴＩ 米什莱：《法国革命史》，巴黎１９５２年版，第１卷，Ｐ１２６９。
ＴＪ 卢梭在《爱弥儿》下卷中的信仰自白，自称为一个萨瓦教士的信仰自白。
ＴＫ 饶勒斯：《法国革命社会史》，第３卷，Ｐ７。
ＴＬ 瓦尔特：《罗伯斯庇尔》，巴黎１９６１年版，第１卷，Ｐ２５。参阅中译本商务印书馆１９８３年版，Ｐ１３。
ＴＭ 汤普逊：《罗伯斯庇尔》，纽约１９６８年版，第２卷，Ｐ４７。
ＴＮ 科班：《罗伯斯庇尔：法国革命面面观》，纽约１９６８年版，Ｐ１５１—１５２。
ＷＥ 鲁德：《罗伯斯庇尔——革命民主派的肖像》，纽约１９７５年版，Ｐ９５—９６。
ＷＦ 陈崇武：《罗伯斯庇尔评传》，华东师大出版社１９８９年版，Ｐ１１、Ｐ１２、Ｐ２３。亦可参见瓦尔特：《罗伯斯庇尔》第一章有关内容。
ＷＧ 同ＷＦ，Ｐ５２。
ＷＨ 转引自王养冲、陈崇武主编：《罗伯斯庇尔选集》书后附录："法国历史学家论罗伯斯庇尔"，华东师大出版社１９８９年版，Ｐ３０８。
ＷＩ 同上，Ｐ２８２。
ＷＪ 同ＴＬ，Ｐ３０—３１。
ＷＫ 着重号是我加的。前一部分内容以往的中文译法不够显豁，根据英释本重译；后一部分内容在瓦尔特《罗伯斯庇尔》一书中又被删略，然而却极其重要。现根据布罗姆《卢梭和道德理想国》一书中附录的罗伯斯庇尔这一献辞中有关部分，补译于此，见布罗姆书，ＰＢ ３５。布罗姆提供的原版出处是１８４０年巴黎版《罗伯斯庇尔全集》第２卷，Ｐ４７３—４７４。该版本在国内颇难寻觅，故只能从布罗姆书中转译。
ＷＬ 同ＷＦ，Ｐ４６—４７。
ＷＭ 《罗伯斯庇尔全集》，巴黎１９５０年版，第５卷，Ｐ１８７—１８８。
ＷＮ 《罗伯斯庇尔全集》，巴黎１９５０年版，第６卷，Ｐ２８５。
ＸＥ 同ＷＭ，Ｐ１７。
ＸＦ 同ＷＭ，Ｐ２０。
ＸＧ 同上。
ＸＨ 同上。
ＸＩ 《罗伯斯庇尔全集》，巴黎１９５０年版第８卷，Ｐ３１１。
ＸＪ 同上，Ｐ３０８。
ＸＫ 瓦尔特书中两次提示罗伯斯庇尔这一观点，见该书中译本，Ｐ１２、Ｐ３７０。
ＸＬ 雷吉娜：佩尔努《法国资产阶级史》下册，Ｐ２６、Ｐ２７、Ｐ７１。
ＸＭ 茨威格：《断头艳后》，Ｐ１２２。
Ｘ Ｎ 有朋友提出反驳，说笛卡儿就毫无文学色彩，他看高乃依名剧《熙德》时，在激动的观众中自问："它到底说明了什么？"笛卡儿的哲学面包为何法国人能咽下去？对这一反驳的回答，我倒不想讨个便宜的路走，只说笛卡儿的大部分著作写于国外。我想指出的另外一点是，笛卡儿哲学的先验性继承了法国帕斯卡传统，填补了法国社会当时的神意欠缺。可以这样说，笛卡儿哲学面包没有涂上法国的奶酪，但是涂有法国人最亲近的先验奶酪，法国人还是喜闻乐见。关于１８世纪法国文学的政治化以及政治的文学化，托克维尔《旧制度与大革命》第三编第一章"到１８世纪中叶，文人何以变为国家的首要政治家，其后果如何"，有着更为犀利的批评。
ＹＥ 托克维尔：《旧制度与大革命》，Ｐ２６０。
ＹＦ 罗伯特?丹通：《法国文化史上的大屠杀及其它事件》，纽约１９８４年版，Ｐ２４９。
ＹＧ 巴奈：《法国革命中的让?雅克?卢梭》，巴黎１９７７年版，第１０卷，Ｐ６０６３。

ＹＨ 同ＹＥ，Ｐ２３６。

第六章　1789-1792：卢梭思想从背景走向前台

一、革命初期的宪政观念——冉森主义与卢梭思想合流
二、“法兰西制宪之父”——西耶士转述卢梭教义
三、“公意”钳制下的宪法辩论
四、代议制度——“剧场”里的风雨飘摇
五、主权在民——“广场”上的山呼海啸

眼看着专制制度走向灭亡和真正的主宰正在觉醒，眼看着四面八方乌云翻滚，风暴即将来临……我愿踏着您那令人肃然起敬的足迹前进。

——罗伯斯庇尔

历史在召唤，上有让?雅克，下有罗伯斯庇尔。１７８９年至１７９２年的法国，是大革命的初期阶段，也是卢梭思想从背景走向前台，从书斋走向广场的发展阶段。道德理想国的精神氛围、外部环境在革命危机中不断加温，逐渐成熟。

一、革命初期的宪政观念——冉森主义与卢梭思想合流

１７８９年５月５日，法国三级会议开幕。法兰西大革命在民情汹涌中拉开了它的序幕。

１７８９年６月１７日，第三等级代表因久等第一、第二等级合厅议事不果，自行组成国民议会。６月２０日，国民议会代表在网球场宣誓：“不制定法国宪法，决不解散。”６月２３日，米拉波对奉命前来驱赶的王室司仪官说：“去告诉你们的主子，我们代表民意在些开会，要我们离开，除非你们动用刺刀。”７月９日，国民议会改为制宪议会。

从此，法国的立法机构始终旋转在制宪旋涡里，短短１５年里制定了五部宪法：１７９１年宪法、１７９３年宪法、１７９５年宪法，１７９９年宪法和１８０４年宪法。这样频繁的宪法产出率，在大革命之后也难以停歇。１９世纪有１８１４年宪章、１８３０年宪法、１８４２年第二共和国宪法、１８５２年法兰西第一帝国宪法、１８７５年第三共和国宪法；２０世纪则有１９４６年第四共和国宪法、１９５８年第五共和国宪法。至今２００年内，总计１２部宪法，平均每１６年产生一部，换言之，平均每一代人一生中要经历三次以上的宪法危机。这一历史现象，与美国革命一锤定音，首创１７８７年宪法，二百年不变，一以贯之，形成强烈反差。反过来说，亦同英国革命一次定向，没有一部成文宪法，却能保持２００年宪政体制稳定不变，也构成令人奇异的对比。

１７９４年，作家尚福尔因雅各宾专政通缉而自杀。死前留有一句名言，似乎点破法国人的宪政困境：“英国人重法而轻权，法国人重权而轻法。”然而此言既公平，也不公平。法国革命不正是从改变重权轻法这一民族顽症开始的吗？上述１７８９年６月２０日的网球场誓约，真诚地说明了这一点。三级会议一变为国民议会、二变为制宪议会，也真诚地说明了这一点。

革命确实想改变民族的政治重心，把权力重心转向立法重心。

问题在于：这一重心转移之后，为何长久处于风雨飘摇之中，难以稳定？除了外部环境恶劣社会危机频频发生这一“硬件因素”之外，法国宪政的“软件因素”——法兰西人的宪政观点、宪政心态在起步之初是否就发生了某些有待调整的偏差？对此，当代法国年鉴学派对长时段社会心理因素的研究方法值得借鉴。

法兰西近代宪政观念的产生，可以追溯到１７世纪初期冉森教派的活动，以及这一教派发展到大革命前夕与卢梭政治哲学的合流。

冉森派１７世纪初起时，尚有天主教色彩，并曾强烈反对加尔文派“分裂教会”的新教活动。但是，它在“恩宠论”、“先定论”以及道德世界中“正义”与“邪恶”势不两立的二元对抗观等问题上，却深得加尔文派要旨。此外，在哲学渊源上，冉森教派与卢梭哲学的前身笛卡儿理论具有内在的联系。专门研究法国资产阶级史的雷吉娜?佩尔努认为：“冉森教派代表着的倾向与笛卡儿理论中所表现出来的物理学必须与形而上学彻底决裂的倾向，是一回事”。发展至１８世纪，冉森派教义尚披有神学外衣，内里却出现可为世俗政治间接引用的直接民主制观点，如：教会是信徒的议会，所有信徒都有权参加这一议会的管理；任何教会所作出的决定只有在取得教民一致同意的情况下方能生效；——这就是著名的“一致性”原则。这一原则，与卢梭政治哲学的“公意说”、“公意不会错误说”、“主权在民说”已经非常接近了。

更为重要的是，冉森派到１８世纪以后大部分转向法律界、司法界活动，出现在西欧其它各国近代宗教改革运动所不曾出现的特点，影响至为深远："冉森教派在法律资产阶级身上留下了深刻的烙印，直到１９世纪末，还能感觉冉森教派的影响。"①

１７２７年，冉森派反对教皇克莱芒１１世《乌尼詹尼图斯谕旨》失败，转向巴黎高等法院结盟，试图利用这一世俗机构干预宗教裁判所的专横，保护本教派的存在。从此，冉森派卷入巴黎高等法院与法国国王之间的斗争，并从自己的教义中吸取法律灵感，为高等法院塑造限制王权的立宪理论。这一理论认为：法国有本土宪政资源，即法国古宪法；高等法院反王权的斗争自有合法性渊源；国王只不过是一种在政治上对民族而不是对上帝负责的"代理人"、"被委托人"。表达这一观点的冉森派律师勒佩日《关于高等法院基本职能的史学信札》（１７５２—１７５３）流传极广，影响巨大。全国的青年法官几乎是"人手一册，每日必诵"。直到１７８８年，它的一些主要论点还是政治辩论中的热门话题。

１７７１年，掌玺大臣莫普逮捕、放逐高等法院１３０名成员，解散巴黎高等法院、里昂高等法院。这一事件迫使冉森教徒脱去神学外衣，公开投入世俗政治，到启蒙思想中去寻找新的同盟。冉森派律师出入于各种启蒙沙龙，冉森派教宗教语言寻找与世俗启蒙语言联盟的契合点。然而，就在这一关键时期，冉森教派受到启蒙运动伏尔泰阵营的激烈抵制。伏尔泰毕生反对冉森教派，抵制它的道德清教色彩。②这一立场使启蒙运动的主流未能与冉森派合流，失去了最后一次吸收、整合法国社会宗教资源的机会，造成了本书在前一章总结部分提出的那种悲剧性后果。

卢梭哲学与启蒙主流对抗，与冉森教派有天然的亲和力。
前者的世俗面貌与后者的救赎立场互为需要，互为呼应，一拍即合。到７０年代初期，冉森教派在语言上已频频使用卢梭式的政治哲学概念："自然状态"、"人性本善"、"尘世幸福"等。
１７７２年，梅伊神父等人出版《法国公法原理》，开始大段采用卢梭《社会契约论》中的论述。③这一事件，标志着冉森主义与卢梭哲学的正式合流。

冉森主义与卢梭哲学合流，具有深远意义：

１、在此之前的卢梭影响多在文学界和道德层面，在此之后，卢梭思想向法律界、司法界渗透，并直接进入法哲学层面，与其他因素一起，塑造法国革命初起阶段的宪政观念。法国民众在宪政观点上的共识：直接民主制、一致同意、政治公开、国民至上不受法律约束等，在卢梭思想、冉森教义两方面得到互相映证，更加强烈，并积淀为大革命中以及大革命后长久左右法国政局动荡不安的政治文化要素。

２、宪政观念的另一来源为英美外来资源：重经验理性，轻先验原理；重制度安排和惯例养成，轻理想争辩。启蒙哲学的主流皆在这一层面活动，难以寻找与本土宪政资源的结合部、支援点，呈悬空孤立状态。冉森主义挟本土资源而来，与启蒙主流交臂而过，与卢梭思想合二而一，在这种情况下，启蒙主流则更显英美资源的舶来烙印，单薄无力，难为法国文化自我中心主义所容。这一层面在冉森主义、卢梭思想两面夹击下，在本土资源迟迟寻不着落脚生根的支援点、结合部，逐渐落潮而去。

二、"法兰西制宪之父"——西耶士转述卢梭教义

卢梭思想与冉森主义合流后的声势，在下级教士、第三等级代言人西耶士的宣传小册子中强烈表现出来。

西耶士，网球场誓约的起草者、人权宣言的作者，后来又是１７９１年宪法、１７９９年宪法的设计者，人称"法兰西制宪之父"、"头号政治设计师"。他最成功的宣传宪政的作品，是１７８９年1月发行的那本小册子——《第三等级是什么？》，两个月内行销３万册，确曾轰动人心。西耶士自称"完成了政治这门学科"，"我们革命的重大发展都是根据这部教材行动的"。④

让我们看看这本法兰西革命教科书中，浸透有多少卢梭思想的汁液。

第一，否定英国宪政制度。

西耶士在此书有限篇幅中特意安排两节（第六节、第七节）回答这一问题。可见在当时各种街头演讲，沙龙辩论中，有关英国宪政制度是否可以借鉴，确实成为一个尖锐的争论热点，扰攘人心，不容迴避。

西耶士的态度十分鲜明。第六节发问，题为："有人提议仿效英国宪法"，第七节回驳，题为"仿效精神不会把我们引向正确道路"。西耶士的反驳基本上是从笛卡儿——卢梭式的原理至上出发，并带有浓厚的法国文化自我中心主义色彩：

我很怀疑，这个被人吹嘘以如此厉害的杰作能否经得住按照真正的政治秩序的原则来做的公正检验。也许我们会承认，它是偶然性和机遇的产物。

将立法权分为三部分，其中只有一部分被认为是国民的代言人，这种想法是否从真正的原则汲取来的？
我在英国宪法中并未看到井然的秩序，而只发现为防止混乱而建立的叠床架屋式的提防设施。

从外表看，它很接近社会组织的正确原则。这是一个判断各种进步的善和美的模式。对这个社会技艺方面的模式，不能说我们今天比１６８８年的英国人更不熟悉。

然而，若是我们有了真正的善的典型，为什么非要仿效一个复制品不可呢？让我们立即树立雄心壮志，把我们自己变成各国的榜样吧！⑤

第二，道德共同体至上，个人意志不容存在。

西耶士如卢梭一样，置道德于政治之上，置道德共同体于个人意志之上。只不过名词上稍有变化，卢梭的“公共意志”变为西耶士的“共同意志”而已。但是对这一概念的定义与推演，西耶士与卢梭并无二致。公平地说，在当时，西耶士借助这概念是想创造一个“多数优势”，迫第一、第二等级的少数特权者就范，确也收到了短期社会功效。但是这一概念逐渐沉淀为具有长期效力的宪政观念，其负面因素则随着时期的推移，愈益突出：

他们把社会事务中的公正和自然的手段看得无足轻重，唯独重视人为的、或多或少不公正的、或多或少复杂的手腕（此处指英国式的制度性操作性安排，同时也指旧式政治中的种种权术谋略——本书作者）……至于我们，我们决不离开道德；道德应当调节人与人之间与其个别利益、普遍利益或社会利益相联系的各种关系。应由道德告诉我们应该做些什么，而且归根结蒂，只有道德才能告诉我们。任何时候都必须回到简单的原则，因为这比一切天才的努力更有力量；

共同体必须要有共同意志；没有意志的统一，它便根本不能成为有意志、能行动的一个整体。……个人意志始终是其本源，并构成基本成分；但是若分开来考虑，他们的权力便化为乌有。

在这里，个人利益应该毫无影响，事实也正是如此，因为个人利益各不相同，结果都不能发生影响。⑥

第三，以公共利益取消社团党派的存在。

西耶士如卢梭一样，推演人心中有三种利益：第一种利益使人们彼此相似，它给公共利益规定适当范围；第二种利益使个人仅与若干他人联合，此即集团利益；最后，第三种利益使每个人自我孤立，只考虑自己，此即个人利益。故而西耶士说：

最大的困难来自那种使一个公民仅与若干他人相一致的利益。这种利益促进人们共同商议，结成联盟；由此策划出危害共同体的计谋；由此形成最可怕的公众的敌人。

因此，社会秩序严格要求普通公民不组成行会，甚至要求那些势必组成真正集团的受命掌握行政权力的人，在他们任职期间，不谋求被选为立法代表，……　没有其他办法，只有这样才能确保公共利益支配个人利益。

必须按照一个不允许议会养成集团意识并蜕化为贵族的计划，建立代议制议会本身。⑦

第四，民众意志产生宪法，但高于宪法、不受制于宪法。

这是西耶士思想在当时最能博得大众欢迎，因而也是最危险的部分：

很明显，宪法只同政府相联系。国家通过规章和宪法来约束其代理人，因此，设想国民本身要受这些规章和宪法的制约，这是荒谬的。……国民惟有通过自然法形成。

政府则相反，它只能隶属于人为法。

政府只有合于宪法，才能行使实际的权力；只有忠实于它必须实施的法律，它才是合法的。国民意志则相反，仅凭其实际存在便永远合法，它是一切合法性的本源。

国民不仅不受制于宪法，而且不能受制于宪法，也不应受制于宪法，这仍无异于说它不受制于宪法。

什么叫与自己缔结契约？既然双方均属同一意志，这个意志便可随时解除所谓的契约。

当国民还能做到时，它不应该将自己置于人为形式的束缚之中。这样便会使自己面临永远丧失自由的危险……我们应该将世界上的各国国民理解为身处社会联系之外的个人，或像人们所说，处于自然状态的个人，他们行使自己的意志是自由的，不牵涉任何民事组织。⑧

无可否认，西耶士上述主张反映着革命前夕和革命初期法国民众的普遍心里：对特权等级在议会活动中集团倾向的正当警惕，对政府由来已久的不信任心理，以及渴望永久捍卫自由以防政府扩张侵权的真诚愿望。这些主张在当时的历史环境中，具有情境逻辑⑨的合理性，否则就难以解释西耶士这本宣传作品何以赢得那样广泛的拥护支持。然而危险就在于，法国民众政治性格的特征总是表现在这种地方：把情境逻辑中的具体应对，超拔为抽象的原则、原理，反过来指导并贯彻于后来已经变化了的具体情境，形成超具体情境的先验要求，形成先验高于经验、抽象高于具体的高迈格局。这种格局一旦发生，情境与逻辑之间的合理性很快失落，走向逻辑高悬于情境之上的高调局面。法国革命后来的种种危险、曲折，很大一部分就是这种高调悬空居高不下的局面造成的。

除此以外，西耶士上述主张，即使从逻辑本身而言，也有种种令人不安的成份，而这些令人不安的成份，恰恰是与卢梭思想的影响紧密联系在一起的：

首先，西耶士对卢梭思想的复述，尽管有所取舍，如他坚持设代表代议制，但他在另一些方面则大大发展了卢梭。如宪法只约束专制权威，不约束人民；政府行为处于?社?会?状?态，接受法理限制，人民行为处于自然状态，不接受法理限制等主张，是卢梭意中所属然而笔下尚无的大胆结论。依此逻辑，人民和政府缔约制宪的过程，无异于强迫政府接受一份“不平等条约”的过程。这样的政治逻辑，对于法国民众形成健康合理的宪政观念极为不利。这一点，不仅在法国１７８９年革命中不断表现出它的危害，而且在１８７１年的巴黎公社原则中也有所流露。它几乎形成了某种政治传统，对于法国民众在以后的政治生活中轻言革命动辄起义的积习，有着相当程度的历史影响。

其次，西耶士在此所言，预示了法国革命社会政治心态中一个深刻矛盾：一方面视宪法为须臾不可离的根本保障——法国革命的序幕即在呼唤立宪声中开幕，另一方面又要在宪法之上再凌驾一个不受约束的权威——法国革命的整个过程都不断发生宪法危机，发生人民对宪法的冲击事件，以至越益呼唤宪政，宪政越益不得稳固。高毅先生所发现的那一病症——”“当时的法国人虽然对宪法寄予无限的愿望，可在还未得到一部宪法之前，他们就已莫明其妙地对这种宪法的功能表现出了一种隐隐约约的不信任感”ＤＥ，这个“莫明其妙”的病根，观念方面的原因可能就在这里。

其三，西耶士此处所开列的政府与人民关系模式，是典型的法国式自由模式。自由固自由矣，激进固激进矣，却是一个无法整合、因而也难以持久的自由模式。社会不可能在一部分人处于社会状态、另一部分人处于自然状态的分裂状况中长久运转。西耶士思想中的乌托邦成分，使他的另一部分宝贵思想——设代表代议制在实践中困难重重，既预示了他在制宪辩论的第一回合（后文将述）处于尴尬处境；也预示了他在革命大潮汹涌而来后的被迫沉默；最后，甚至预示了他在革命后期复出，终于转向拿破仑，要求在权威之上，再加“一把利剑”——拿破仑军事专政。这是西耶士的多变，也是西耶士的无奈。法国式自由的历史进程，恐怕正是通过西耶士个人多变的角度，折射出更为宏观的内容，折射出这场革命以自由始以专制终的诡谲命运。

大革命失败后，托克维尔仔细阅读包括西耶士上述作品在内的１７８９年民间宣传品、陈情书沉痛说道：

当我把所有这些个别的要求汇集在一起时，我惊恐地发现，人们所要求的乃是同时而系统地废除所有现行的法律和惯例；我立即看列，这是有史以来一场规模最大最为危险的革命。那些明天就将成为牺牲品的人对此全然不知；他们认为，借助理性，光靠理性的效力，就可以毫无震撼地对如此复杂、如此陈旧的社会进行一场全面而突然的改革。这些可怜虫！他们竟然忘掉了他们先辈四百年前用当时朴实有力的法语所表达的那句格言：

谁要救过大的独立自由，谁就是在寻求过大的奴役。ＤＦ三、“公意”钳制下的宪法辩论

革命未始，１７８９年5月5日，卢梭“公共意志”论就在首发事件——三级代表合厅议事这一事件上打下了它的烙印。

按历史惯例，三级会议开幕后三个等级的代表应分别议事；三个等级中，各省代表亦应分组讨论。这一惯例被第三等级代表认为是对“公共意志”的分割，理应否定。5月5日当晚，第三等级从分组讨论中首先得出了一个“一致同意”的决定：为了服从全国公意之故，旧日等级之分已不存在；因此，须邀请另外两个等级的代表来共同审查代表资格；在此之前，第三等级拒绝组成英国式的下院。同时则规定：议会如集会，当不设秘书处，办不需纪录，只需一个议长来主持议程；英国式议会的技术性安排是束缚代表反映民意的繁文褥节，统统排除在外。

于是三级会议尚未议事，首先在议事程序上陷于僵持。第三等级等待另外两个等级的代表来合厅议事，遭到拒绝。五个星期的等待、调停皆无结果。西耶士建议第三等级宣布，最后一次邀请对方合作，并于6月１２日单方面开始对三个等级的代表委任状审查。6月１７日，经过审查获得通过的第三等级代表宣告，他们已是法兰西民族的代表；另外两个等级的代表未受审查前，不予承认；第三等级代表单独组建国民议会。在既成事实胁迫下，两天之后，第一等级内部经过激烈辩论，终于决定加入第三等级，即加入国民议会。贵族等级除了反抗，以及随后的大流亡，已别无出路。第三等级坚持“合厅议事”，坚持“公共意志”不可分割，初战胜利。卢梭的教导，帮助他们打赢了第一个回合。

值得注意的还有下一个动作。合厅议事的国民议会，通过首项决议就宣布：“立法权不可分”。在当时阶级冲突氛围中，此决议有现实考虑：把特权阶级限制于第三等级的意志之下，不得分裂。若从法国近代宪政发育的角度看，此举则可认作卢梭政治哲学的深入一步：主权不可分割，维持公共意志的一致同意，各阶级、阶层利益不得分殊；因而，也就堵死了利益分殊在宪政制度层面上的安排：英国式的上、下两院制。

自此以后，从１７８９年6月２０日网球场誓约“不制定宪法，决不解散”，至１７９１年9月３０日法国近代第一部宪法终告诞生，国民议会始终处在卢梭政治思潮与孟德斯鸠、伏尔泰政治思潮的左右牵制下，左顾右盼，前后徘徊。两年零三个月内，制宪过程风雨飘摇、险象环生。

制宪第一个辩论焦点是“国王否决权”。

正是在这一辩论中，大革命完成了它在塑造法兰西风格政治文化过程中的一个世界性创举。他们不同意按阶层利益的分殊，划议院为二元横向对待——上、下两院，而是坚持合厅议事；与此同时，则同意按政治观点的激进与否，把一元性的合厅议事纵向地划分为内战式的对峙局面——反对国王拥有否决权者坐在议长左边，赞成否决权者坐在议长右边，左、右分列。这就是后来世界各国政治生活中惯用的“左派”、“右派”分类法的起源。这种合厅议事下的内战格局，暗含着卢梭哲学中这一道德政治的概念：政治营垒的分列表现着道德判断上的分列，一方代表“正义”，另一方代表”“邪恶”，两者间的关系是摩尼教式的光明与黑暗的关系，你死我活，不能兼容。

不是东风压倒西风，就是西风压倒东风，只能是一元性的纵向“压倒”，不能是二元性的横向“并立”。这种道德化的政治划分，塑造了后来法兰西政治文化的基本性格，并超越法国一国界限，蔓延至近代各国，对后来近、现代各国政治生活甚至国际政治生活，产生了深远的影响。

所谓国王否决权，牵涉到主权结构的问题，在当时的英国，王权与立法权是横向排列：王权代表行政权，设在立法机构之外，与立法权对峙，互相制约平衡。但在法国，由于分权学说始终受到卢梭思潮、冉森教义、西耶士理论的抵制，王权不可能安置于立法权外，只能归属于统一的行政、立法一院制内安排。１７８９年8月１４日，议员凯斯努瓦首先提出了这一问题：王权在立法方面是否拥有否决权？是有限否决，还是无限否决？如此提出问题，说明法国人的宪政建设，一开始就走歪了路，以后只能越走越窄。

９月４日，议员穆尼埃代表宪法委员会提出报告，声称：

“为了保证行政权力不受任何立法权力的任何侵犯”,“最好的办法是使其成为立法机构的一个组成部分。”因此,“应规定议员们的决议在成为法律以前，必须经国王批准。”这一立场，比6月１７日国民议会宣布国王不得否决议会通过和将要通过的一切决议，是一大倒退，至少是向着起点以前的一次徘徊：

议会是为了限制王权专横才召集起来，为的是制定宪法，然而宪法尚未制定，怎么又辩论起如何维护王权对立法权的最高地位呢？

但是，这一倒退要求却暗含卢梭在《社会契约论》中的理论构想，或者说能够与卢梭式的激进抗英政治思想主张建立一种奇异的支援关系：英国式的分权制是割裂主权的横向排列，王权代表行政权，议会代表立法权；但在道德理想国内，主权不能分割成横向分列，应该呈纵向叠加，议院代表立法权，但在立法权上，还要凌驾一个不露声色的最高主宰，拥有在议会幕后的最后一手：否决权。用这一派议员的话来说，国王不能创议，但是国王能够否议！

西耶士当时显然还未醒悟到对方的立场中也有卢梭意识。9月7日，西耶士起来痛斥这一主张：“任何否决权，延缓的也好，绝对的也罢，在我看来只能是一道专横的命令，一封对付民族意志和整个民族的密札。”

然而在９月１１日的表决中，议会仍以６７３票对３２５票的多数议案，通过了“这一封密札”，继以７２８票对２２４票的多数，否定了国王否决权只有一届议会有效期（两年）的议案，通过了两届议会有效期（至少四年）的决定。

与国王否决权有关的另一个辩论焦点，是“一院制”还是“两院制”问题。

９月４日，同一个穆尼埃在提出国王否决权的同时，也提出了一个美国式的两院制方案：“眼下这个议会，肩负着确定权力组织和建设自由大厦的使命，应当是一个单一的机构，为的是更有力量一些，办事更快一些。但这种力量，若是在制定了宪法之后仍保持下去，最终会把一切都给毁了的……而分别议事的两院呢，则可以保证各自作出理智的决定，并能使立法机构按其必要的凝重而庄严的步调行事”。ＤＧ　但是这一次穆尼埃遭到了失败。尽管他当时想绕着矛盾走，提出一个富于平民色彩的美国两院制以代替富于贵族式的英国两院制，避免刺激法国议员普遍存在的“抗英情结”，但是他的美国式方案还是洗刷不了舶来色彩，避免不了法国文化自我中心主义的反对。在９月１０日的表决中，他的两院制方案经激烈辩论，仍以８４９票对８９票（１２２票缺席）的压倒多数，惨遭否决。结果，１７９５年的宪法还是保持了一院制的议会结构。

穆尼埃议案一胜一败，从表面上看，似乎无一致逻辑可寻。但究其内里，不难发现，成也卢梭，败也卢梭，胜败皆可从卢梭思想的两方面影响找到某种统一性解释：国王否决权得以通过，反映了卢梭在公共意志之上需有半神半人最高主宰之主张；两院制方案被否决，则反映了卢梭对主权不可分割的执拗立场。

从１７８９年至１７９２年，革命初期各种思想错综复杂，交相呈现，但是卢梭影响则在多种思潮中越来越占上风。它不仅能在左派议员的声音中高唱主旋律，甚至能从对立的另一方也得到回应。这种历史现象，在后面发生的各种事件冲突中，我们将会不断看到。

四、代议制度——“剧场”里的风雨飘摇

不少稳健派议员当时是既赞成国王否决权，又否定两院制方案。他们暗中可能怀有这种期望，把法国的立权机构安排成一院制加国王否决权，上可防国王与参议院联手，下可防卢梭鼓动的直接民主制与众院联手，这样上、下

无虞，方能保证一院制的工作效率。西耶士素以足智多谋著称。革命从宣传鼓动进入立法实践，他的务实精神逐渐清醒。这一务实精神在他与佩蒂翁的辩论中，开始流露。

１７８９年9月，佩蒂翁在议会内发言指出，国王的否决权一旦确立，民族的权限如何确定？让我们仔细推敲佩蒂翁的这段论述：

为什么各国人民要选举代表？这是因为让人民自己行动几乎总有无法克服的困难；因为如果人民的大会能够以便于行动的和有规则的方式建立的话，代表就毫无用处甚至是危险的了。

我再重复一遍：只存在一种不可能性，那就是当一个人口众多的民族为讨论自身幸福所系的重大政治问题而组成议会的时候，便绝对不可能准许全民族对它掌握审查权。

如果这一事实是清楚的并被挑明了，由此必然会产生这一问题，即必须证明在法律的某一条款由于各派势力无法妥协而遭到反对悬而未决的时候，民族不可能在对立的各种意图中作出抉择。而我是看不出有这种不可能性的。

这是一段绕口令式的发言。但是，佩蒂埃显然发现了——国王否决权与前不久通过的立法议会是民族最高代表的决议，这两者之间在形式上有一个破绽。一个直接民主制的要求通过佩蒂翁的发言，正在这个破裂之处悄悄抬头：有必要重新伸张民权，赋予人民直接就议会与国王僵持不下的某些问题表达意愿的权力。佩蒂埃的这一发言，实际上是补足卢梭逻辑的两极：上有最高主宰，下有民众直接干预。这样，卢梭政治哲学的最高一极与最下一极分别能得到体现。然而，这又是一个恶性循环的预兆；在宪法权威之上，加国王否决的权威，在国王权威之上，再加人民干预的权威，如此循环，才是真正的“架床叠屋”。面多了掺水，水多了掺面，这一政治面团只能是越和越稀，越和越烂。

西耶士警觉到这一危险。如果他能从孟德斯鸠的英国思路全盘检讨这一困境，寻找出防止上、下两极交相胁迫的出路，他本来是能够找到这一出路的：壮大中间体——充实代议制各项制度性安排，以法理型代议制度上抗来自国王的传统型否决势力，下抗来自民间的奇理斯玛型非理性冲击，法国近代宪政制试验或许能冲破早期困境，尽早走上健康发展的正轨。

让我们来看两天之后西耶士的反驳：

我知道，一方面由于概念的混同，有人开始这样来看待民族意愿的问题了，似乎它可以是并非民族代表的意愿的某种东西，似乎民族可以用不同于其代表的调子说话。一些错误的原则在这里显得极其危险，它们完全有可能把法国切割、肢解、撕碎，使之变成无限多个小民主国家，这些国家将来只能结成一个松散的联邦……　　很显然，西耶士所说“一些显得极其危险的错误的原则”，是暗指佩蒂埃发言中卢梭式直接民主制的成份。他是以卢梭哲学的这一部分——“主权不可分割”，来平衡卢梭哲学的另一部分——“直接民主制”。在一篇未曾发表的笔记中，他私下写道；“有人在做着白日梦，以为人类是普遍善良的。其实人类总是分成两个部分的，教育和劳动的差异造就了它们的基本区别。”此时的西耶士，显然对卢梭哲学中的人性本善论和由此出发的平等观、直接民主观有了警觉。然而，这恰恰是他自己在《第三等级是什么？》一书中大声疾呼的内容。他不可能公开反对不久前自己尚在宣传而目前又形成极大势头的这一政治哲学。事实上，他思想的这一部分与卢梭哲学决裂，思想的另一部分又可能维持着与它的千丝万缕联系。他只能设想如何小心翼翼地避免这一哲学在实践中产生的过于直接、过于激烈的后果。面对佩蒂埃发言中支撑民族意愿的“公意说”，他只能接过这一说法，然后强调“公意”与代议制并不矛盾，甚至“公意”只能通过，也可以通过代议制获得表述：“委托人的意愿并不是通过一份份陈情书体现出来的。这里的关键并不在于民主投票的结果，而在于对委托人的意愿进行表达、倾听、协调、修改，最终大家在一起形成一种共同的意志”。DH　　这是一种相当软弱、相当被动的辩护，最后落脚点，还是落在卢梭的“公共意志”上。西耶士为代议制所作的这一辩护，不可能对卢梭或直接民主制思潮形成一次真正有力的抵抗。

１７９１年宪法的公布，表明西耶士的影响暂时超过了佩蒂翁。但是，这一微弱胜利是以对卢梭政治哲学另一部分的让步为代价换来的。我们且看经两年辩论最后沉淀在这部宪法中的卢梭思想的成份。

宪法第三编第一款声称：“主权是统一的，不可分割的，不可让渡的和不受时效约束的；它只属于民族；人民中的任何一部分，任何个人都不得擅自行使之”。

很明显，卢梭的根本原则——主权不可分割在这里得到了确认。与此同时，为防备王权自上而下的侵权和民众直接民主制自下而上的冲击，又作出了“人民中的任何一部分，任何个人不得擅自行使权力”的限制。然而，这一微弱限制还是被同一部宪法的另一规定抵消了：

宪法第一条恭恭敬敬地承认，“立法机构不得制定任何会给……宪法保证的各种自然的和公民的权利的行使带来损害和设置障碍的法律。”

１７９１年的宪法的这一矛盾说明，最高立法权威究竟是立法机构还是民众的“自然状态”，直至宪法公布之

日，法国人还未争论清楚。西耶士最终还会压不住佩蒂埃，代议制也压不住直接民主制，双方都在这部宪法上打下了自己的烙印，而后者的影响显然将更为有力。如果说，宪法的公布毕竟是一种胜利，那么这种胜利很难避免这样的评价：卢梭政治哲学分别通过矛盾的两个方面交替得到表述，最终形成了一个完整的表述：公共意志论和主权不可分割论同时得到了承认。

这样的代议制是不堪风雨侵蚀的代议制，而风雨首先来自代议制内部。

法国著名大革命史学家奥拉尔曾揭示过议员们当时普遍存在的不结社不联盟的孤立心态："他们厌恶拉帮结派，并且，由于事先保证过要在一起表决，因而担心会把他们的自由转让出去，尤其是违背选民给他们的委托书"ＤＩ。

这种君子不党的心态，反映了法国革命中革命人士对政治透明、政治公开的追求，同时也是对卢梭政治哲学反对结社组党观点的身体力行。但是，它由此暴露了法国议会政治受卢梭影响所形成的早期幼稚病：议会内"反党派政治"的群体价值取向。在这种价值取向制约下，议员聚散无常，拒绝结成议会党团板块，处于不断流动的"政治液化状态"——近代政党政治的难产阶段。

早在１７８９年年底议会讨论纳税额议案时，由于不存在一定组织的党团，不存在可以强制约束议员投票的党派纪律，因而始终产生不出一个稳定的多数派。多数派一时形成，也是临时拼凑起来的松散联盟，朝聚暮散。１７９０年讨论教士法时，这种社会政治早期幼稚病表现得十分明显。当年１１月２７日，议决教士必须宣誓效忠法令。之后，则逐步液化、软化，通过一系列妥协性法令，最终在１７９１年5月7日颁布"宽容法"，彻底推翻了原议。

这种有议会无党派的现象，曾引起过少数有识者的不安。
对照英美政治模式，穆尼埃和米拉波等人或曲折或直接表达过建立党派政治的愿望。终因曲高和寡，很快就被淹没。到雅各宾执政时期，这种无党派或超党派的价值取向仍然以某种形式继续发展（后文将述），甚至在法国革命结束后，还延续整整一个世纪。议会政治的早期幼稚病，迟迟不能克服，不能不说是卢梭政治哲学沉积为法国政治文化的基因，持久发散出负面影响的结果。用法国人自己的话说，"卢梭的著作构成了我们民族文化的主要一环"ＤＪ。

如此软弱涣散之议会，哪能抵挡来自外部的风雨冲击？
９１年宪法规定，不对个人请愿作任何限制，立法机关的大门必须永远敞开，以欢迎民众随时进入旁听。最早提出此一动议的议员勒沙贝利埃９月５日说："这是一种立法创议权，公民可以由此参与社会的管理。"可见此议之初衷，确有革除旧式贵族政治之弊的高尚动机。但是，由于拒绝对这一措施施以任何必要的制度性限制，出自高尚动机的政治设计很快出现令人啼笑皆非的局面。罗伯斯庇尔甚至更进一步，曾提议设议会旁听席１０，０００人，后又增至１２，０００人。可是，此时的正式议员人数才多少呢？总共１１４５人。

这就只能造成这样的后果：议会的议事环境充满随时冲入的无套裤汉、底层妇女的情绪性叫喊，走廊内的地板跺得震天动地，旁听席上不时响起足以压倒议员发言的欢呼或唾骂。
到了９月２６日，同一个勒沙贝利埃终于不能忍受，提议说：
"宪法既定，一切都必须讲究秩序"。但是，宪法既定的是公民直接请愿权不受任何限制。在这样的宪法规定下，议会的议事厅内不可能恢复秩序。到了１７９２年6月，连雅各宾成员戴尔福也不能忍受这种状况，惊呼那些临时聚合的民众请愿团体"即使还没有成为国家中的另一个政府，至少也已成了一个要把国家引向绝路的行会"。结果适得其反，他欲取缔者并未取缔，自己却在发言的当天就被开除出了雅各宾俱乐部。

一百多年后，马迪厄总结当年革命初期议会政治的无秩序状态，也不得不作如此痛切之言："在美国，民主政治已是不成问题。其人民已有参政能力，且能掌握自己的命运。在法国，大部分人民对于这些新制度一无所知，且亦不愿有所知。他们用他们所得到的自由来破坏自由。他们仍要求束缚。"ＤＫ五、主权在民——"广场"上的山呼海啸

在议会战战兢兢的大门外，就是广场政治的山呼海啸。

２０世纪政治发展理论的研究成果告诉人们："政党组织政治参与，政治制度影响政治参与扩大的速度。一个政党或一个政党制度的稳定与力量取决于其制度化和参与水平。低水平的政党制度化与高水平的政治参与相融合，会产生混乱的政治和暴乱。"这一理论还根据世界近现代历史大量统计资料，在政治参预、政治制度化和政治不稳定这三者之间找到了三方互动的数学模式ＤＬ：
政治参与
政治制度化＝政治不稳定

法国革命当然不能等同于简单的政治暴乱。但是，用上述理论的研究方法观照法国革命政治不稳定这一特定侧面，人们确实可以发现它与英、美革命的重大区别：它是取政治参与最大值，政治制度化最小值，结果造成长期的、激烈的政治不稳定。法国革命最壮观的场景是，政治公开加道德鼓动，街头啸傲，聚散无常。美国人形容为：那全

是帆，没有一根锚；而法国人自己的现象描述则更为生动："国民公会里有一个向人民敞开的窗户，这就是那些公众旁听席，等到这扇窗户不够用的时候，人民就打开大门，街上的人就涌进来了。这种群众走进议会的景象是历史上最令人惊奇的景象之一"ＤＭ。

群众走进议会，政治走向广场，是法国革命政治文化的重大特色，也是卢梭政治哲学在排斥英美政治学的过程中，一家独大的必然产物。它既反映着法国革命的真诚，也反映着法国革命的偏执，更预示着法国革命进程的种种困境。

广场，是议会外的又一个"议会"，而且是一个容积更大、流动性更强的液态"议会"。它决定着那个"洞穴议会"的命运，玩议会领袖于波峰浪谷之中。它也是民粹主义的政治动员方式，是民粹领袖与民众直接对话，吸取民粹资源，动员民粹激情的最佳场所。一旦民粹领袖在"议会洞穴"内受到制肘，首先想到的就是"到广场上去"，直接诉诸民众的参预爆炸，引发一场"广场短路"，产生瞬间超负荷电流，以胀破狭窄的议会通道。这种绕过制度规范，一杆子插到底的广场政治，用作家雨果的话来说，"就是街头巷尾的人群和居高位者的亲昵"ＤＮ。在这种情况下，政治走出议会，走向广场，就只能走向奇理斯玛型统治，而不是法理型统治。

１７８９年6月１７日，法国国民议会刚刚诞生，广场政治已初见端倪。当时在场的一个英国人，目睹议员们在４０００名群众的围观喝采声中宣誓就职，曾惊诧不已。这个名叫阿瑟?扬的著名观察家写道：

旁听席上的群众被允许以鼓掌和其他表示赞许的声响来干预辩论，这样做太欠雅观，也很危险，因为他们既然可以表示赞许，也就可以表示反对，既然可以鼓掌，也就可以发出嘘声。他们这样是会压制辩论，影响议事的。ＯＥ
阿瑟?扬作为英国人不能理解之处，恰恰就是法国革命的独创之处，也是法国革命努力超越英国革命，"树立雄心壮志把自己变成各国榜样"的超凡之处。

广场政治是"阳光下的政治"，它的第一特征，就是政治生活的高调姿态——无党无派。

大革命有这样一个奇观，一方面政治派别如过江之鲫，层出不穷，另一方面却没有一个派别敢于对外承认自己是一个派别，有明确的党性、派性，敢于对内建立一套作为严格意义上的约束性纪律和组织机构。革命充斥着党派倾轧或一"党"
专政，然而无论是党派倾轧还是一"党"专政，却无不以全民利益反党派政治的姿态出现。

能够说明这一现象最典型的例证，莫过于雅各宾派。这一派别曾建立过全国性的联系网络，在９３年革命中客观上起过类似政党的作用。但是，该派领导人却始终不具建党意识，甚至自觉抵制建党意识。由于拒绝建立组织制度和稳定的领导机构，这个政治派别始终停留于亨廷顿所言政党发育的原始阶段——派系活动期，即"俱乐部"状态，并未发展成真正意义上的近代政党。雅各宾派两位最孚众望的领袖曾这样反对政党政治：

圣鞠斯特在１７９３年3月１３日《关于外国乱党的报告》中宣称："所有党派都是罪恶的，因为它游离于人民和民众社团之外，并和政府闹独立。所有乱党都是罪恶的，因为它企图分裂公民。"ＯＦ　　罗伯斯庇尔甚至更进一步，他连当时已得到普遍公认的"雅各宾派"这一称号都感到忌讳，如芒刺在背，不除不快。
１７９２年2月２６日，他在雅各宾俱乐部发言，要求该派成员放弃"雅各宾派"这一简明称呼，而应坚持使用"设于雅各宾修道院的宪法之友社"这个全称。理由很简单；"雅各宾派"这一称呼，"由于敌人不断加予我们的种种诽谤，很容易使人联想到行会，甚至乱党。"ＯＧ　　同年５月，《巴黎革命报》就此评论说：在"雅各宾派"称号的背后，"有某种既滑稽又不祥的东西。它带有乱党的味道。
……但是，事情已经发展到了这种地步，以致于宪法之友们也许已经无法摆脱'雅各宾派'这个名字了，他们已经以'雅各宾派'著称于世，即使罗伯斯庇尔本人反对这个名字也无济于事了。他们的唯一办法就是，努力以公民责任心，审慎、善行和智慧来为这个名字赢得尊敬。"ＯＨ

后来的雅各宾派活动，也确实是按着这"唯一的办法"办：
以大量的道德理想词语换算具体的派别利益，并随着这一派掌权，法兰西全民族都进入了不言功利只言德化的理想阶段。
弥漫于全社会氛围的反政党政治空气，是前文所述议会内部反结社联盟价值取向的社会心理根源，产生这一心理的原因，除了当时革命环境的险恶，阴谋层出不穷，危机连续不断，观念方面的根源显然是卢梭式的直接民主制理想。
直接民主制是古代小国寡民政治活动的简朴形式。从古代小国寡民到近代大国众民，民主制的组织形式本来就不可避免地要发生一种"二次组合"：在政治领袖和民众之间，必须安排一个政党层面，以利益集团为单位，集中表述过去以个人为单位直接表述的政治意愿。这就是支撑英、美宪政体制长期稳定的近代政党制度。但是，正如亨廷顿所言，"法国人民信奉的是民粹式的、卢梭式的直接民主"，"民粹反对派否认在人民与其政治领袖之间还有建立调解结构的必要。他们所期望的是，无政党的民主。"ＯＩ

这种“无政党的民主”表现在议会内外两个方面，“洞穴”内聚散无常，“广场”上浪击有常，只见旧制度崩坏塌陷，不见新制度树立权威，只见政治参预扩大、爆炸，不见政治制度化给予约束、整合。在这种情况下，全民族政治活跃，如一片流动的沙漠，沙子不能粘集为沙团、沙堆，成团粒结构，板块碰撞，只能朝聚暮散，随风飘移。尽管广场上警钟长鸣，市政厅起义不断，法兰西人给旧大陆各国树立新型道德政治的高尚榜样，他们本身不得不承当长期不得社会稳定的沉重代价。

广场政治作为“阳光下的政治”，它的又一个特征，就是政治的公开姿态——透明无隐。

这是卢梭反异化理论以全民动员的形式所进行的一次大规模政治实践。所谓“透明”，浅层含义是政治过程的全曝光，消灭旧式政治在“洞穴”内的种种“暗室形态”；深层含义则是政治的道德理想化，政治过程放射道德理想的光明。所谓“无隐”，也有两个层面。浅层含义是消灭政治上的异己之物，不容反对派存在；深层含义则是扑灭政治上的种种疏离、间隔，裹挟一切政治上的不活跃分子，扑灭更大范围内市民社会中各种远离政治的“暗室形态”，如个人情趣、家庭空间、私人氛围，乃至各种不含政治成分的消费生活……。

这种大同和一的政治一体化要求，首先从“称呼革命”开始。一夜之间，行政命令各色人等统统放弃旧式称呼，一律以“公民”相称。然后向各个方向展开，放射出威慑性的强制力量，“广场”上出现前文所述卢梭之独创的“剧场暴力”，如：

三色徽崇拜——　　据考证，初起的革命标志是绿色缎带制作的。但是不久人们即发现绿色是阿尔图瓦公爵（路易十六之弟，后来复辟王朝的查理十世）家仆人服装的颜色，于是便创造了一种由红、白、蓝二色组成的圆形标志取而代之。红、蓝是巴黎徽记，白为波旁王朝徽记。１７８９年７月１３日，攻打巴士底前夜，三色徽被民众采用为集合的标志。从此，它成为不可侵犯的革命象征物，迅速风行全国。１０月５日，巴黎妇女进逼凡尔赛，将王室胁迫回巴黎市区，这一重大事件的起因就是因为风闻凡尔赛宫晚宴上，有军官将三色徽踩在地上践踏。在这一阶段，巴黎民众对三色徽视若圣物，无可厚非。此后当行政当局以法令形式强制人民佩戴，三色徽迅速成为法国式自由的象征，即如卢梭所言：“任何人拒不服从公意的，全体就要约使他服从公意，这恰好是说，人们要迫使他自由”。ＯＪ１７９２年７月１５日立法议会规定，全国所有男子必须佩戴三色徽，后来国民公会又把这一规定扩大实行到所有妇女头上。上有所好，下必其焉。三色徽逐渐泛滥，在政府公文、教堂钟楼、公共建筑及自由树上，都出现了这一花饰。１７９３年的一张由半文盲的人写的告示中，终于把不佩戴三色徽者一律斥之为居心险恶的“温和派、斐扬派和贵族派”!

小红帽和红色崇拜——　　小红帽，一种无套裤汉常戴的红色无边尖顶软帽。红色，初为法国苦役犯的号衣颜色，原来并不吉利，但是随着小红帽上升为革命图腾的地位，红色迅速上升为压倒一切的颜色。
１７９２年春，对外战争迫在眉睫。吉伦特派开始对民众进行心理动员，大力提倡以长矛为标志的武装权的平等和以小红帽为标志的服装平等。同年４月，吉伦特派赦免不久前判罚苦役的一批瑞士籍士兵。由于获赦的苦役犯当时大都头戴小红帽，前来庆贺狂欢的巴黎群众也都模仿着戴上了小红帽，整个会场成为一片红色的海洋。从此，小红帽的鲜艳色彩染遍法国革命的方方面面、角角落落，成为一个红彤彤的世界。政府公文、印章硬币、节日庆典、房顶墙壁、船桅石碑上，到处都是小红帽的标志。激进的妇女在菜市、路口巡视，强迫其它妇女一律穿长裤、戴红帽，一度引起众多纠纷。像法国这样将整个革命戴上一种帽子，染成一种颜色的壮举，在英国革命、美国革命中都是看不到的。历史学家米什莱针对红色现象评论道：“人们采纳最贫穷的农民戴的小红帽。大家觉得红色比任何颜色都好看，是最艳丽、最为大众喜爱的颜色，但当时谁也没有想到红色也是血的颜色!”ＯＫ

广场狂欢——　　我们还记得卢梭那句名言：“在广场的中央，树立起一个鲜花环绕的长矛，把人们集合在那儿，你们就拥有了一个节日，至善不过如此。”大革命一开始，一些重大的革命事件就出现了广场狂欢的浓烈色彩。

巴士底狱攻克后，民众把守备部队司令德洛内的脑袋挑在矛尖上游行，并把城堡夷平，辟为广场，广场上树起一块木牌，上书“大家来跳舞!”

第二年马赛也出现同样的情况。民众在那儿攻取了被称作马赛“巴士底狱”之一的圣尼古拉堡，然后跳着法兰多拉舞在全城游行。民众挑着被杀死的要塞司令博塞的肚肠，嘴里吆喝着：“货色新鲜啊，谁要？”

第二年，即１７９１年，在阿维尼翁市也出现类似情况。在街头杀死贵族的儒尔当等激进人士获赦时，当地人民也举行了狂欢游行。传统的酒神彩车浓装过市，年轻人在车上开怀畅饮，市民夹道欢呼，一派狂欢节气氛。革命最初三年里，群众已自发形成种种节庆：五月植树节、赛马、牲畜献祭、反宗教化装舞会等，既延续基督教的传统节日，又在这些节日里充塞大量世俗性的革命狂欢内容。如在奥维涅地区，人们在宗教节日期间玩九柱戏或骰子戏，在漂亮女人和社会名流的窗前起哄；如在普罗旺斯，青年们热衷于一种所谓“假充好汉”的闹剧：着戎装，佩刀枪，簇拥着载有异教神灵的彩车，随同一列列滑稽可笑的游行队伍行进，同时燃放烟火。在巴黎，攻占巴士底狱一周年

时，马尔斯校场上举行全国性的联盟节。尽管尚有主教主持弥撒这种基督教内容，但是已出现数万人共同宣誓效忠祖国的盛大世俗内容。

卢梭生前的另一遗愿：改造上流社会剧场生活的异化现象，此时也已实现。革命来临，剧场的观众成份发生了本质性变化。大量无套裤汉在政府赞助下，大摇大摆地进入了剧场。

剧场上、下间隔的疏离现象也得到了克服，观众与演员开始融为一体：一听到正面角色的爱国唱段，观众会跟着大吼大唱；

一听到反面人物的词，观众席上会站起激动的人群，攘臂叫骂；一待全剧结束，观众会涌上舞台，与演员们一起欢歌起舞。

革命到了这种时候，是剧场，也是广场，是一个广大无边的狂欢广场。革命座无虚席，所有的观众都涌上了政治舞台，成为每一个人对每一个人的表演，每一个人对每一个人的良心监督。革命中的法兰西，没有一个观众，到处都是演员，所有人都生活在别处，生活在革命舞台上——　　“人们不可能长久挤在窗台上，于是纷纷走下来，出现了拥抱、欢笑、畅饮祝福和相互抚爱……所有人的脸上都充满了醉意，比美酒还要甜蜜，广场上持续了长时间的欢声笑语……它如此令我感动，我已看不见其他事物了……”

注释：

①雷吉娜?佩尔努：《法国资产阶级史》，下卷，Ｐ５１、Ｐ ４９。

②沃尔金：《１８世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆１９８３年版，Ｐ２３—２４，Ｐ３５。

③参见高毅：《法兰西风格：大革命政治文化》，Ｐ５１。

④转引自张芝联为《第三等级是什么？》一书所作序言，见该书中译本，Ｐ７。

⑤冯棠译、张芝联校：《第三等级是什么？》，商务印书馆１９９１年版，Ｐ５３—５４。

⑥同上，Ｐ５７、PB ７８。

⑦同上，Ｐ７８—７９。

⑧同上，Ｐ６１。

⑨“情境逻辑”，——Ｓｉｔｕａｔｉｏｎａｌ Ｌｏｇｉｃ，波普科学实证主义用语，原意为反对黑格尔主义的历史哲学，坚持将历史问题置于具体的历史情境，深化问题本身，不把问题拔出具体情境，演绎为某种体系中的一环。

DE 同③，Ｐ５５。

DF 托克维尔：《旧制度与大革命》，Ｐ１７９。

DG 以上议院辩论发言转引自③，Ｐ５６—６０。

DH 同上，Ｐ７２—７４。

DI 贝克主编：《法国革命与近代政治文化的创造》，培格曼出版社１９８８年版，第２卷，Ｐ８２—８３。

DJ 语出１９５４年勒塞克尔评注《论人类不平等的起源和基础》所作序言，见该书中译本１９８２年商务版，Ｐ２５。

DK 马迪厄：《法国革命史》上册，Ｐ１１４。

DL 塞缪尔?亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》，华夏出版社１９８８年版，Ｐ３９、Ｐ５６。

DM 雨果：《九三年》，人民文学出版社１９５７年版，Ｐ１９３—１９４。

DN 同上，Ｐ１９４。

OE 贝克主编：《法国革命与近代政治文化的创造》，第１卷，Ｐ４１２。

OF 同③，Ｐ２６２。

OG 《罗伯斯庇尔全集》，巴黎１９５４年版，第８卷，Ｐ２０６—２０７。

OH 王养冲编：《索布尔法国大革命史论》，华东师大出版社１９８４年版，Ｐ３８。

OI 同DL，Ｐ３９２。

OJ 卢梭：《社会契约论》，Ｐ２９。

OK 同③，Ｐ２０２。

第七章　从雅各宾派到雅各宾专政：道德理想国的实践历程

一、道德法庭——统治合法性的转移

二、道德救赎——重组市民社会
三、语言磁化——革命之道德魔力
四、道德越位——罗伯斯庇尔悲剧之发生
五、内外禁锢——舆论划一与道德对抗

什么是支持和推动这个政府的主要动力呢？是美德。我指的是公共美德，这种美德曾在希腊和罗马创造过许多奇迹，它将会在共和主义的法国创造出更加惊人的奇迹。①

——罗伯斯庇尔

１７９３年6月，雅各宾派正式执政。

这是前期革命的延续，又是前期革命的断裂。所谓延续，即谓在此之前，卢梭思想的影响已渗透法国的政治生活和社会生活，弥散于四方的卢梭幽灵正在向一个焦点辐凑；所谓断裂，即指雅各宾派执政后，突出实践卢梭的道德理想，尽可能排除先前与之共存的其它革命成份、革命要求，１７９３年至１７９４年的法国革命逐渐出现道德革命的一元独断面貌。

一、道德法庭——统治合法性的转移

革命被两种冲突的成份撕裂。用法国史学家贝尔纳?克罗蒂桑的话来说：

一个倾向于整体主义，一个倾向于个人权力。一个追求按照人权宣言捍卫个人的不可侵犯性，另一个追求建立一个超个人的国家，成为公民的至高无上的实体。后一种追求，就来源于卢梭的著作②。

后一种革命追求，要求建立新的统治合法性——道德合法性，用以取代先前所追求的法理合法性。这就意味着波旁王朝传统型统治崩溃以后，取而代之的统治将暂时不是法理型统治，而是奇理斯玛型统治。

这一合法性转移在雅各宾执政前即已悄悄开始。初见端倪者，是１７９２年的9月屠杀事件。

１７９２年9月２日至５日，巴黎市民在前线告急、后方空虚的恐慌气氛中，害怕监狱在押犯及嫌疑犯暴动，自发组成私刑队伍，冲进各监狱杀人。在未有任何司法程序审判的情况下，处死１，１００多名囚犯，包括许多教士。这一事件是否合法？

议会辩论时，议员普遍承认，这一行动难以寻证司法合法性。

然而，群众的“直接干预”又不能不得到批准，哪怕是事后批准。在这种情况下，来自布列坦尼的一个议员说：

不，我不怜悯他们，那些狂热的教士。他们对祖国做的坏事太多了。我重复一遍：少数人总是有罪的。尽管从权力上说，他们有法律保护③。

这就提供了一种新的逻辑：少数人总是有罪，居于人类中的少数这一事实本身，就是邪恶的证据，邪恶者不受法律保护。

内政大臣罗兰于事变当天写信给议会，显然接受了这一逻辑。他用道德正义来为屠杀行为辩护：“我知道人民报复虽属可怕，但仍有相当的正义”④。

罗伯斯庇尔１１月５日在议会中发言，打断议会中有关司法合法性的辩论：“让我们为更令人激动的灾难掉些眼泪吧！

几乎仅仅为自由的敌人叹息，我认为这种情感是可疑的”。⑤　　这种高调逻辑，即为罗伯斯庇尔的“语言魔力”，以后曾反复出现。高调逻辑的作用在于，每当政治进程遭遇制度安排的技术性困难，它总能从高处奔泻而下，以道德激情冲破障碍，以政治上的道德判断转换政治上的技术讨论。高调逻辑作用频繁，则意味着法律权威岌岌可危。一种新的合法性理论迟早要在法理权威之旁抬头，并取而代之。

如果说９月屠杀案的道德合法性，尚属事后批准，那么在两个月后的国王审判案中，则可以看到道德合法性与法理合法性的当场辩论。到这个时候，道德合法性已不是事后批准，而是从后台走上前台，公开论证非程序化、非理性化的“正义”

行动了。

９２年１１月１３日，议会进入辩论，国王是否能够受审？这一问题又遭遇司法障碍。按照１７９１年宪法规定，国王不受审判，但是，革命若须深入，则国王又不能不审判。这种两难局面使议会陷于胶着状态。一个议员叫道：“难道让我们到旁的行星上去找裁判官吗？”⑥

１２月２７日，圣鞠斯特发言，突发惊人之语，把这一问题从司法范围一下子转移到道德范围来讨论；

纯洁是人民的基本天性，罪恶是人民之敌不可避免的污迹。

国王的辩护士们，你们要为他做什么？如果他是纯洁的，那末人民就是罪恶的⑦！

这样尖锐、逼仄的善恶对立，使得议会只能在善、恶两元中选择“善”，而不是在合法、非法中选择“合法”。

法律陷于尴尬，新的合法资源——道德，在法理尴尬中堂皇升起。如同他所崇拜的卢梭一样，圣鞠斯特在这场司法困窘中，是以语言转换来摆脱危机，把司法逻辑换算为道德逻辑，一冲而过，冲破了这场折磨众多议员的合法性危机。

罗伯斯庇尔的立场更彻底，他要求的不仅仅是道德审判。

他推动议员们道德原点，而不是面对司法程序来考虑问题，甚至回复到国王和人民在缔结社会契约前的自然状态来考虑问题，以道德法庭来处死国王，而不是审判国王。因此，他的理论向着先验原理升华了一大步，他的要求则向着激进主张大大跨进了一步。卢梭之论辩风格在他的下述发言中发挥得淋漓尽致：

公民们，大会不知不觉地离开了问题的本质。在这里没有什么提出诉讼的理由。……你们的任务不是对某人作出有罪或无罪的判决，而是采取拯救社会的措施，起到国民先知的作用……在自然法庭里所进行的这一巨大诉讼案，犯罪和善行之间、自由与暴政之间的诉讼案，最终的裁决将有利于犯罪和暴政。

人民的审判不同于法庭的审判，他们不作判决，他们像闪电一样地予以打击；他们不裁判国王，他们把国王化为乌有。

路易应该死，因为祖国需要生。⑧（着重号为本书作者所加）　　据陈崇武先生考证，“罗伯斯庇尔的这次演说非常成功。

大厅里的听众像被魔法缠住了一样，寂静无声。当他的演说结束时，突然掌声雷动”。罗伯斯庇尔的演说通常都具有这种效果。这是一种什么样的“魔法”？科班在《法国革命面面观》中评论此事，对这一“魔法”的后果说得很准确：“国王受审并处死一案，开启了一个先例：从此，出现了一系列政治性的审判和指控，在这些审判和指控中，所有司法公正的观念统统废黜了”。⑨　　问题并不在于国王是否应该受审或处死。极而言之，诚如罗伯斯庇尔所言——“路易应该死，因为人民需要生”，能否既让路易死，又让法理权威活呢？换言之，当法律程序发生障碍时，能否通过修改具体法律程序的手段，既适应情境逻辑的需要，又维护整个法理系统的尊严，而不是“不作判决，像闪电一样地予以打击”？法国人似乎不习惯这样的思路。与此相对，美国人则擅长于修宪的补充手段，一部成文宪法不变，却后缀有２００多次补充条款；英国人则连成文宪法也没有，却通过尊重前案惯例之习惯，有效维护了法理之尊严。按照法国革命的逻辑，美国人既有２００多次补充条款，即应有２００多次宪法危机；英国人连宪法都没有，则更应该不断起义。这样“闪电式打击”的政治思维实在是太危险了，无怪法国著名史学家勒费弗尔悲叹：“司法权的次要地位和立法权的纯代表性，这是法国公法中两项永不变更的原则。”ＤＥ　　如此辩论之结果，罗伯斯庇尔获胜，一方面是“国王化为乌有”，另一方面则是“法理化为乌有”。自然状态战胜了司法程序，道德法庭战胜了理性法庭，启蒙运动积三代人努力筑起的反对宗教法庭的理性堤坝，在道德良知的滔滔雄辩中化为乌有。国王审判及国王之死，再好不过地说明法国革命前期追求理性统治的努力归于失败。道德动员取代理性权威，奇理斯玛式的道德统治升出了地平线。

二、道德救赎——重组市民社会

奇理斯玛升出了地平线。这是一次辉煌的日出吗？在它化为日落之前，确实是。法国社会学家杜尔凯姆说：“在法国革命最初的几年里，社会固有的那种自我神话或创造神明的倾向空前显著地表现了出来。这种宗教有自己的殉道者和传道者，深深感化了广大群众，最终还产生了一些伟大的事物”。ＤＦ　　道德救赎之扩张，当务之急是观念先行，倒果为因，把塑造道德新人的教育革命放在首位。１７９３年6月２３日，雅各宾执政的第一个月，即公布教育体制改革的法令。

围绕着塑造新人和教改方案，国民公会展开了激烈辩论。

雅各宾党人俾约?瓦伦出版了一本《共和主义基础知识》

的小册子，提出革命者必须承担起“提高人民道德”的责任，国家必须代替父权，抓起年轻一代的教育。否则，“你们必将失去年轻的一代”。他盛赞斯巴达教育“是转向道德的一个明显例证，这一例证说明，从腐败道德向简朴道德的转化能够进行，而且要比败坏一颗正常心灵更容易、更迅速。人们如何能够怀疑，人生来就有一种不可抗拒的天性，倾向于追求并崇尚美德？”

孔多塞，杰出的数学家，百科全书派当时仅存的一个活着的成员，也提出了一个教改计划，却遭到雅各宾派议员迪朗?马来纳的讽刺。后者说孔多塞的这一计划是推行百科全书派的唯物主义、非道德主义和无神论，而不是追随卢梭的教诲。

迪朗?马来纳的发言又遭到百科全书派的崇拜者雅科?杜邦的反驳：“迪朗?马来纳竟敢在８月１０日以后重复那位日内瓦哲学家的怀疑和谬论。那位哲学家说什么科学与艺术败坏了道德。我请问迪朗?马来纳先生，所谓道德的败坏，说得如此夸张，以致人们如果按照我们的批评家的看法，是否要考虑一下，应该把道德和诚实马上从这块自

由的土地上驱逐出境？迪朗?马来纳主张限制人的理性，甚至追随专制者的榜样，限定人的思想和能力，而不是让人的思想和能力在共和制度下，进入所有方面，探索所有可能的方式，以扩展人的领域，这种主张实在是太荒谬了”ＤＧ。

杜邦攻击卢梭，当然不为雅各宾派所容。国民公会拒绝了杜邦意见，将雅各宾一派的佩蒂埃所提出的教改方案提上了议事日程。佩蒂埃的方案充满道德理想：“所有的孩子都从父亲身边领走，交由国家教育：教育免费；男孩从５岁到１１岁，女孩从５岁到１２岁，穿同样的衣服，受同样的教育；饮食菜谱有严格规定，禁绝酒和肉类；他们必须割掉与家庭的联系，形成新的人种，爱劳动，有规范，守纪律；他们形成一道不可逾越的屏障，与我们已经腐烂的那一部分人类隔离开来。”ＤＨ　　有人指责上述方案是“乌托邦”，佩蒂埃的兄弟费里克斯大声争辩说：“乌托邦？他们如此贬低柏拉图和托马斯?莫尔的高尚思想？”

与此同时，圣鞠斯特提出了一份更为彻底的方案，勾画了一幅完美的民粹主义社会蓝图。

佩蒂埃的方案仅仅规划了孩子从５岁到１１岁或１２岁的教育。接下来的岁月怎么办呢？或者说，共和国如何规划成年人的道德生活呢？圣鞠斯特写有《共和主义制度》一书，回答了这一问题。在这本小册子里，最重要的是这三大方面：教育，道德监护官和抚养与继承，至于经济和政治则从属于道德问题。
他比佩蒂埃更为彻底之处在于：

母亲抚养孩子，５岁而止。在此之后，孩子交给共和国，直至老死；那种从未哺育过孩子的母亲，在祖国看来，已不能作为母亲而存在；孩子５岁后进学校，只能穿布衣，吃蔬菜、水果，只能饮水，不能喝酒；每晚在地席上睡八小时；他们得学习阅读，写作和游泳，最重要的是他们必须学会坚强；他们将被教育成热爱沉默，厌弃聒絮，他们只学一些简约的词汇；

从１０岁到１６岁，孩子的教育是军事和农艺；逢收获季节则要下乡支援农业；
从１６岁到２０岁，孩子们必须学会一门精湛的工业技术或农艺技术。２０岁至２５岁，他们必须去服兵役，为祖国而战……。ＤＩ　　以上所说都是男孩。至于女孩，圣鞠斯特只用两句话就打发了：女孩归母方家庭抚养；一过１０岁，她们没有父母或其它监护人的陪同，则不能在公开场合露面。“每一个人到了２５岁，就必须到神庙里去，向众人宣布他的朋友是哪些人。这一宣布必须在每年的风月里更新一次。（如果一个人与朋友断交，他必须向众人说明理由，否则当受惩罚！”）　　卢梭生前所设想的透明社会，也就不过如此？还有甚者：
“如果一个人犯了罪，他的朋友也应受惩。因为他朋友不知情，等于说这个朋友在友谊中不受信任，也就是说，这个人没有朋友了，因此，他必须受惩”ＤＪ。

这岂不是一种连坐法？但圣鞠斯特之初衷却是，当着瓦解家庭联系的时候，应该代之以公民之间紧密的道德联系，以此奠定新型道德国家的社会基础。为了维持民族的道德联系，还必须对外国人保持警惕：“正是外来者，一代又一代地引导我们走向他们的目标；外国影响造成了叛国者，使得邪恶受到尊崇，美德受到蔑视；他们使我们不得安宁”！ＤＫ　　最后，在这个民粹主义道德理想国中，还要选举道德模范，设立道德监护：

在每一场革命中，都需要有独裁者来拯救国家，监护者来拯救道德；ＤＬ　　监护者从年满６０岁的男性公民中选出。他们在每年的老人节那天去神庙朝拜，让众人评议。如无非议，他就可以佩上白色值星带，标志他已当选，从此履行对美德的监护职责；

这些佩戴白色值星带的监护者要维护神庙里的烛火长明不灭，重点监督对象是那些官员、军官和议员代表的道德行为。这些人一旦被发现腐败行为，立刻从高位上撤换下来。监护者要使人敬畏，在公共场合，他们通常是缄默不语，这是一条禁令，任何人不得违反。ＤＭ

热月政变后，在圣鞠斯特的文件堆里发现有一个法令提纲，宣布建立监护者阶级。圣鞠斯特写道：“救国委员会责成我来宣布下列法令：在法兰西生活的每一个方面都建立监护人……监护制作用于政府，决不能作用于不可腐蚀的人民……”ＤＮ

该法令几乎逐字不漏地抄录了他在《共和主义制度》中的那些狂热设想。至此，似应承认，雅各宾派并不仅仅崇信行政权力改造市民社会的威力。他们不也有权力制约意识？只是他们所设计的权力制约，原来是以道德监督权力，而不是以权力制约权力。

在这场教改大辩伦——实际上也是再造新人重组市民社会的大辩论中，罗伯斯庇尔态度如何？

１７９３年7月１３日，也就是与圣鞠斯特写作上述小册子的日期同时，罗伯斯庇尔从费里克斯那儿接过佩蒂埃的方案，略加修改后，作为他的提议，向国民公会提出。他的演说词是这样开头的：

国民公会给历史将留下三项足堪纪念的伟业：宪法、市民法典和公共教育。

征服和胜利的荣耀只不过是过眼烟云。只有美好的制度能够长存，并且德化所有的民族。

我承认，直到目前为止，人们所议论的东西并不符合我长久以来的一个理想：要建立一个完整的教育计划。我已经领受了一套庞大的思想体系，并且考虑过究竟是在哪一关键点上，人类被我们旧的社会制度的罪恶所腐蚀。我确信，必须来一次全盘更新。如果让我以这种方式来表达我的意见，那就是：创造一种全新的人！

罗伯斯庇尔把制度和教育作了区分，教育作为观念先行，优先于制度建设：

教育联系每一个人，并且泽被天下。然而，现在却被人们忽视了。

就我而言，我坚信，我们在确立一种制度以前，必须确立这种制度的基础。制度只能播益于少数人，教育却能播益于所有人。O E　　着重号是我加的。很显然，那套庞大的教育体系领受于卢梭。人类被社会罪恶所腐蚀，必须全盘更新社会制度等，也非卢梭莫属。更重要的是，卢梭“倒果为因，观点先行”的危险观点，在这里开始进入了实践层面。

这场旷日持久的教育改革重塑新人的辩论，幸亏被战争危机所打断。但是，雅各宾派执意贯彻卢梭教化新人哲学主张的热忱，却未中断。在危机年代里，他们抓紧了另一方面的教化——对于既成年人的教化。

１７９３年，国民公会成立“国民教育委员会”，面向社会成人，以新的教化手段推进法兰西社会再生的伟大工程。新人教化全面铺开，是一幅极其宏伟的社会改造图景：

１、共和历。

与民更始，启新正朔，历来是各国历史上改朝换代的必然现象。但是，雅各宾派超越了一般统治者在这种时候的狭隘眼界。他们以全民族甚至全人类的代表面目出现，从最原始的时间概念开始，启发人类自然状态，从中吸取道德能源。１７９３年１０月５日出台的共和新历，就打上了这一鲜明的自然与美德的烙印。

新历完全顺应自然秩序，每三个月为一个自然季节。１２个月的月名废弃罗马诸神的名字，而是随当月的自然物候命名：葡月、雾月、霜月、雪月、风月、芽月、花月、牧月、获月、热月、果月。每月３０天，每年多余5天最初被定名为“无套裤日”，后来又分别定为“才智节”、“劳动节”、“美德节”、“舆论节”和“报酬节”。

饶有趣味的是，共和历比共和宪法还要持久。法国革命全过程共有5部宪法，每部宪法都很短命。而共和历一经启用，则延续１２年之久，而且在革命后还常被人们重新采纳。如１８４８年革命中，志士仁人称他们的斗争为“共和五十六年革命”；１８７１年巴黎公社起义，社员们使用的是“共和七十九年”
的年号，甚至进入２０世纪后，１９６８年的“五月风暴”，还曾激起人们对共和历的怀旧情绪。法兰西政治文化于大革命时期形成的战斗风格，在法国历史上源远流长，在此可略见一斑。

２、文艺和演出。

１７９４年5月１６日，救国委员会曾专门颁布法令，号召文学家大写革命的主旋律。据统计，十年革命中所产生的革命歌曲多达３，０００多首。流传较广的有《马赛曲》、《出征歌》、《就这么办》等。戏剧方面，巴黎剧院从卢梭时代的3座，一度激增至近５０座。１７９３年8月２日，国民公会下令，在巴黎市府指定的一些剧院，必须每周上演三次描写布鲁图斯、威廉?泰尔的悲剧，或其他表现革命题材的剧目；其中可由国家负担一次演出费用，戏票免费发放，时间规定在下午５：３０至9点之间，以方便劳动者。当时有议员认为只要看过《布鲁图斯》一剧，人人心脉贲张，都会成为刺杀暴君的壮士。据统计，革命时期共创作和上演的戏剧达２，０００余部。政府还曾试图创造一种类似于中国街头活报剧那样的政治性鼓动剧，每逢节日庆典，就在广场上演出，以此烘托和强化革命气氛。

与此同时，不破不立。在雅各宾派最终禁绝戏剧以前，１７９３年8月２日的法令已规定，不得上演败坏道德和宣扬王权迷信的旧戏、坏戏。政府成立的专门审查剧目的委员会多达１２个，它们在两个月内就查禁了１５０部戏剧，其中３３部被禁演，２５部被勒令修改。１７９４年5月，拉辛和高乃依的古典风格作品被查禁。其他如谢尼埃这样最著名的革命剧作家，他创作的《蒂投莱昂》等作品，也因一两句台词被认为有反革命意味而被撤消。

３、图书和文物。

雅各宾派真诚地希望图书和文物能为全民所用。１７９３年6月曾投入大量资金发展图书、档案、博物馆事业。１７９３年１０月法令曾规定，“有价值、可运送的文物古迹，若带有违禁内容，清除起来可能造成损害者，得送交邻近的博物馆，以便作为国民教育的材料而妥加保存。”国民公会规定一切博物馆向人民免费开放，从而使各种艺术遗产第一次成为人民的财富。
名闻遐迩的卢孚宫，就是在雅各宾执政的１７９３年6月，第一次向平民大众开放的。

与此同时，革命者的道德审视也未放过对图书、文物和艺术品的检查。１７９３年6月，让?邦?安德烈就这样说过：“给人类带来幸福的并非科学，而是道德。如果我们真想成为共和主义者，我们就必须至少忘却一半我们所知道的东西。”当时，民间已出现焚书运动，在国民公会引起激烈辩论。国民公会一度通过一些关于保护图书的法

令。但是一部分激进人士还是要求从严审查书目，以免漏过“毒草”。国家书志署署长多梅格打报告给国民公会，要求“用革命的解剖刀审查庞大书库，割去图书躯体中发生坏疽的部分”。

４、国民节日和人民大游行。

卢梭生前曾在给科西嘉、波兰的立法建议中，多次提出执政者应有意识地创造大众节日文化，以凝聚民族向心力，激扬道德理想。对此，雅各宾派的创造能力，可能已臻世界历史中同类活动的巅峰程度。１７９３年１２月关于组织国民教育的法令中，全国和地方性的节日与公民会议、剧场、军事演习等一起让列入“国民教育第一阶段”的内容。当时全国性的重大节日有：１７８９年7月１４日攻占巴士底、１７９０年联盟节、１７９２年8月１０日推翻王权、１７９３年1月２１日处死国王、１７９３年５月３１日推翻吉论特派等周年纪念庆典。此外还有３６个每隔十天举行一次的全国性节日聚会，反复激发人民的理想精神，几乎达到十天一大庆、五天一小庆的频繁密度。

节庆的主题设计罗伯斯庇尔都亲自过问，具体实施由大卫安排，颂歌多由谢尼埃作词、戈塞克谱曲。节庆活动通常都设计成人民大游行，人人都必须参加，并必须按照行业、性别、年龄排成行列，井然有序地通过广场。１７９４年6月８日罗伯斯庇尔主持的“最高主宰教”开教大典，是所有这类活动中最盛大的一次。广场上堆起巨大的假山，假山下５０万人盛装游行，五彩缤纷的仪仗，狂欢忘情的呼喊，使任何一个参加者、目击者终身难忘。

５、日常生活的革命化。

１７９３年，进入巴黎任何一个普通市民家庭，你会发现革命如强大电流已经击穿各个家庭壁垒，使人们的世俗生活发生了奇迹般的变化。首先起来迎客的一个孩子，可能已不叫让?皮埃尔、玛丽这类取自法国传统的宗教名字，而是叫着“马拉、布鲁图斯、卢梭、自由、平等、山岳”这类革命化的名字。在父亲的鼻烟壶上你可能会看到一句口号：“为国家而死，无上光荣”，在母亲的梳妆镜上，你会发现另一句口号：“我们情同手足，祖国永存”。一家人再穷，墙上总有大幅革命宣传画，神龛里也会摆上一尊廉价的革命先烈石膏像。一家人全戴小红帽，忙进忙出，奔走革命。偶尔坐下来玩一圈棋牌乐，那上面也充满了激动人心的革命符号：“国王”改成必须“将”之的暴君，“王后”改成女公民特鲁瓦涅，“王子”改成无套裤汉，四张老“Ｋ”画的是布鲁图斯、卡通、梭伦和卢梭四大古今贤人，四张“Ｑ”牌则是审慎、联盟、正义和力量这四大道德符号ＯＦ……　　形形色色的新生事物，还可以再举出一些。早在中国文化革命开始前１７３年，１７９３年的法兰西人已经尝试过一次文化革命。法国当代史学家比昂奇论述１７９３年历史的专著，即以《共和二年的文化革命》命名。ＯＧ谁也不能怀疑，共和二年的文化革命——法兰西社会道德重建的伟大工程，在雅各宾派不遗余力推广下，在卢梭思想指引下，确曾得到广大市民的热烈响应，取得了暂时的然而确实是辉煌的成功。雨果回顾１７９３年的巴黎街景，曾有一段极其生动的纪实描述，也许比历史学家的笔触更精彩，更传神：

人们过着露天的生活；妇女们坐在教堂的石阶上一边制造纱布一边唱着“马赛曲”。所有的十字路口都有正在紧张开工的兵器工场，路人都鼓掌欢呼，到处只听见人人在说：“忍耐些，我们是在革命时期。”人们英勇地微笑；

巴黎仿佛到处在搬家，古董店里堆满了王冠、法冠、王杖、百合花徽。这就是被推翻了的专制政体的残余；这个在摊子上补抹子的是一位伯爵夫人，那个女裁缝是一位侯爵夫人，布佛莱夫人住在一间顶楼里，她在顶楼里可以望见她以前的大厦；还有吴朗，他自己取名为“八月十日”，每逢断头台杀人他从未错过，他跟在死囚的车子后面走，他说这是去参加“红色的弥撒”……到处都是报纸，各区的旗帜你来我往，所有的墙上都贴满了标语。旗子上写着“只有心灵的高尚，没有高贵的阶级”，标语上写着一共和国万岁，小孩子咬音不准地唱着“沙依拉！”ＯＨ

卢梭盗火，法兰西人传薪；卢梭点火，法兰西人引爆。１７９３至１７９４的短暂岁月里，法兰西人对世俗文明的救赎热情，如石破天惊，冲天而起。这是不是一次辉煌的日出？黑格尔说，是。康德说，是。歌德还说，是！迄今为止，它在人文世界造成的震荡，只有另一次普罗米修斯式的盗火行为才能匹配：２０世纪的热核爆炸。１７９３年那摄人心魄的冲天火焰，使后世所有的理想主义在全球各个角落缅怀不已，心魂激荡；它所造成的辐射、污染亦如漫天尘埃，至今未能落定。１７９３年的法兰西人，她是历史学家、哲学家，经久不息的争论话题！

三、语言磁化——革命之道德魔力

法兰西人凌空蹈虚，高路入云，进入了卢梭式的道德境界。他们进入了道德境界，道德则磁化了他们的符号世界。政治斗争成为一场道德语言的竞技场，政治话语成为道德磁化的首选对象。当政治词汇的中立性被道德磁波击穿，政治生活的残酷性距离宗教生活的排它性也就不远了。

早在那场国王审判案中，圣鞠斯特就曾使用话语转换战术成功地打破了当时的司法障碍。罗伯斯庇尔的发言也特别具有“魔力”，使得在场的赞同者与反对者一起进入“着魔”状态，同时鼓起掌来。这一“魔力”，就是道德语言的催眠“魔力”。

入“魔力”者又何止那些投票的议员？国王的法律辩护人德塞兹，甚至国王本人，竟也使用起卢梭式的道德语言！请看当时德塞兹在现场的这段陈词：

职责所在，我读过让?雅各?卢梭的这些论述：“无论是公布的法律，还是宣读的判决，都不可能代表公意，因为公意之所以为公意，就是因为它从不针对某一具体个人或某一具体行动”。这就是路易刚才在栏杆前所说的话，这也是卢梭所说的话。O I

由此可见，国王受审及处死一案，既是道德合法性取代法理合法性的开始，也是斗争的双方同时接受道德语言的开始。

１７９３年１０月３１日，国民公会公布法令，强制通过在全国范围内废止带有贵族色彩的“您”这一称呼，代之以富有民粹平等气息的“你”。同年１２月１２日《导报》载文呼吁：“每一件事物，即使语言，也必须按照共和制度来重新塑造。”从此，强制与自发并举，在全国范围内开始了法兰西语言符号的道德改造运动：

１、人名道德化：在１７９３年9月或在此以前，取革命名字的新生儿在数量上不超过总数３％。然而到了１７９４年，这一百分比在大众参预高涨地区骤然上升，最高达６０％，最低亦达２５％。从家长社会成份看，也同样能感受到底层社会对于新生儿命名革命化、道德化的浓烈兴趣。在科尔贝依地区，这些家长的三分之一是农业工人，而在凡尔赛地区则大多是鞋匠、锁匠、小商贩和自由职业者。

地名革命化：１７９３年夏秋时分，改地名活动进入高潮。为数３，０００以上的市镇一夜易名，如凡尔赛改为“自由摇篮”，沙多一梯也里改为“马恩河畔的平等”。有些市镇虽沿用旧名，但加之以“人民”一词。还有一些市镇，通过在自己的名称中加入“山岳”的字眼，以表示对山岳派的拥护。其它如长矛—沙波、自由—小红帽、阿恩—无套裤汉、无套裤汉港，等等。不曾改名的市镇仍占绝大多数，约有３７，０００个，但以同样方式修改了属下的街区名称。

２、语言全国统一化：革命初期，全国２，６００万人口中有１，２００万人不懂或不能正确使用法语，方言达３０多种。有议员说：“我们在语言方面如置身于巴比伦之塔”，语言障碍了巴黎的革命向全国扩展。１７９４年１月２７日，救国委员会发言人巴雷尔宣布废除一切方言。他把语言统一提高到如此高度：

“在民主国度，听任公民不懂民族语言从而不能监督政府，无异于卖国。曾光荣地表达过《人权宣言》的法语，理应成为全体法国人的语言。共同的语言是沟通思想的工具，是最有效的革命因素，我们必须把它交给人民。”

３、语言风格平民化：就在法语挟革命之势从巴黎向全国城乡统一化推广的同时，法语在巴黎却在迅速地粗俗化、平民化。大众政治参预的爆炸，不可避免地产生大众语言的参预爆炸。自路易十四以来，法语逐渐成为欧洲的上层用语，以优雅典丽著称。但在这一急风暴雨的时代显然不敷众用。大批村野俚语以语言风暴之势，猛烈冲击旧法语“雅致的铁箍”。报纸上粗话满篇，如《杜歇尔老爹报》上形容王后的这段用语：

这只奥地利母大虫到处被人们看作法国最无耻的婊子。人们公开指责她在烂泥中和仆人滚在一起，很难指明创造了那些出自她那皱褶重重的肚子的畸形、驼背、患坏疽病的早产儿的是哪一位粗汉。O J

在这场语言风暴中，最有贡献者，是这些街头道德的语言喷泉——民办报纸。我们以当时销路最好的《铁嘴报》为例。

《铁嘴报》创始人修道院院长福什和邦内微尔，受卢梭《社会契约论》第四卷第七章启发，他们认为，公共舆论的作用能保持道德。两人突发奇想，在巴黎通往法兰西大剧院的街道上树起了一个装有铁嘴的信箱，承接民众来信、建议、检举、揭发，综合为一张报纸，名曰《铁嘴》。他们写道：“在长期沉思卢梭和马布利的著作之后，人民确实需要一张‘铁嘴’来表达他们的观点，我们决定在全国每一个地区都建立一张‘铁嘴’”

（《铁嘴报》１７９０年１０月号）。

《铁嘴报》一度十分兴旺。他们时常在报头上刊登卢梭语录，发表民众学习卢梭教义的心得体会，或按照卢梭教义抨击时政的文章。１７９０年１０月号那一期的另外两篇文章，一封是一个犹太人来信抗议人头税，说人头税人人都得交纳，太不合理，“只有耶稣和卢梭除外”；另一封是一个母亲的来信，叙述她如何按照《爱弥儿》教育孩子，说她和儿子整天玩在一起，从不操心一点财产问题”，她儿子极其简朴，“白天的衣服就是夜晚的被褥，到现在也不会猜疑任何一件事情”，云云。

卢梭思想普及到这一地步，以致革命与反革命双方都在援引卢梭语言，颇似我国文革时期的语录仗。当时法国人麦克东纳写有一本《卢梭与贵族》的小册子，即注意到这一语言现象：

革命与贵族都援引卢梭的权威作为头条理由，这不是因为卢梭的政治著作，而是因为卢梭神话已经成为受教育阶层共同思想背景中的一个组成部分。一方面，新统治者与卢梭崇拜之间有着官方的合法联系，另一方面，许多人则分别援用卢梭的权威或支持或反对统治者。比如，罗伯斯庇尔所接受的卢梭影响显然超过其他革命领袖。他和圣

鞠斯特都是卢梭的崇拜者，救国委员会里的其他成员也经常引用卢梭的名字ＯＫ。

卢梭成了人民的“铁嘴”，“铁嘴”则成为语言暴力的绝好象征。道德逻辑的独断性，之所以能够取代政治逻辑的兼容性，首先在于它获得了语言暴力。雨果长叹：“从人嘴这个火山口发射出来的一切熔岩，最为凶猛地吞食掉人类的一切幸福。”

２０世纪语言哲学揭示，语言具有软性暴力的作用，它在表述人类思维的同时悄悄扼杀人类思维，故而出现这一语言悖论：“不是我们说语言，而是语言说我们。”历史学家可以作证，早在这句警言被发现前２００年，法国革命已经出现了这样的语言环境：“不是我们说卢梭，而是卢梭说我们。”人们走不出卢梭语言之幕，犹如走不出自己的皮肤。人们即使以援引卢梭来扼杀论敌，本身的语言—思维主体已在援引中被扼杀了一次。更多的政治异议者，在走上断头台以前，已经被语言暴力杀死了。

四、道德越位——罗伯斯庇尔悲剧之发生

政治语言的道德磁化，势必进一步要求政治规则的道德转换。摩尼教式的原教旨主义热情藉此进入政治生活：光明与黑暗不能并存，正义与邪恶不能兼容。政治斗争在教赎热情中转化为残酷的宗教斗争，道德理想流露出道德嗜血的肃杀之气。

１７９２年以后，马拉出现“奇理斯玛”特征。他生前狂热崇拜卢梭，声称自己“可能是卢梭之后唯一的作家”。他的两部小说——《青年伯爵巴洛夫斯基历险记》和《波兰信札》——都是《新爱洛琦丝》的模仿之作。ＯＬ他说，他乐意被人称为“一个脾气暴躁的疯子”，因为这一称号正是“那群百科全书派的江湖骗子赠予《社会契约论》作者的恶谥”。ＯＭ他是“广场短路”的天才，在街头政治中如鱼得水。他的道德语言在无套裤汉、编织妇ＯＮ中具有呼风唤雨的巫术功能。

在国王审判案中，圣鞠斯特冷静，罗伯斯庇尔能辩，马拉则如雄狮般狂吼。他曾数度打断潘恩的发言，跳到走廊上攘臂怒号，并威胁潘恩的译员，不许他朗读潘恩的讲演辞。ＰＥ

他比罗伯斯庇尔更大胆、更炽热，因而生前也更得底层群众之崇拜。他要求模仿当年古罗马演说家每天说一句“必须消灭迦太基”，在雅各宾俱乐部也派专人每天到讲坛上说一句：

“必须消灭阴谋家！”他的语言充满道德自信：“嗯！谁能反对我们？真理、正义、贫穷、道德是在我们这一边的。有了这些武器，雅各宾派不久就可以这样说：我们一到，他们就不存在了”。ＰＦ　　１７９２年２月，马拉在《人民之友报》上一再宣传抢劫某些商人作为示范行动。后来果然发生抢劫，国民公会决定控诉马拉。但是激辩之后，马拉胜诉，道德威望更加高涨。从国民公会回来的路上，无套裤汉和编织妇们把他举过头顶，一路欢呼。

１７９３年５月３０日推翻吉论特派统治，起义初获胜利时，包围议会的群众听到要求已经满足，自动散去。６月２日，马拉来到巴黎市政厅，要求进一步控告吉伦特派议员以及议会中其他“卖国贼和政治家，把起义再推一步，从针对吉伦特派统治激化至针对吉伦特派个人”，为此，他又一次发动“广场短路”，亲自走上钟楼敲起警钟，唤来８万民众，１６３门大炮。国民公会——法国宪政体制名存实亡，雅各宾派执政，即法国革命的“最高阶段”，就是在马拉亲自发动的“广场短路”，马拉亲手敲响的广场钟声中开始的。

两个月后，即７月１４日攻占巴士底狱两周年纪念日前夜，马拉被少女科黛刺死。这一事件促使双方都表现出更加强烈的道德逻辑和道德情绪。

夏洛特?科黛首先被称颂为道德英雄，圣女贞德式的人物。科黛在法庭上慷慨陈词，被人广为传诵：“我是为了拯救十万人而杀了一个人，我是为了拯救无辜者而杀了大恶人，为了使我的国家安宁而杀了一头野兽”。ＰＧ安德烈?舍尼埃为她作了一首颂歌：

啊，美德！

你是一把短剑，

你神圣的尖刃

是大地唯一的希望。ＰＨ

与此同时在另一方，也掀起了道德狂潮。马拉生前活跃于广场，临终被刺于浴缸，死后心脏悬挂于雅各宾俱乐部大堂，成为圣物——“美德的象征”，国民公会也树起了他的半身胸像。在众多公共场合，民众聚会，发出报仇的呼喊。忿激派起而竞争马拉人民之友继承者的称号。雅克?鲁三天后即发行刊物——《人民之友马拉荫庇下的法兰西共和国政论家》。７月２０日，勒克雷克起而仿效，刊行《人民之友》，直接继承马拉所办刊物的名称。同一天，艾贝尔在雅各宾俱乐部嚷道：“倘使要有人继承马拉，倘使要再有一个牺牲者，这个牺牲者已准备一切及接受一切，这个人便是我！”ＰＩ

这个人不会是艾贝尔，也不会是雅克?鲁。在道德狂潮中推举出来的领袖，只能是一个道德英雄——罗伯斯庇

尔。７月２６日，罗伯斯庇尔选入救国委员会；８月１２日，罗伯斯庇尔当选为雅各宾俱乐部主席；８月２２日，罗伯斯庇尔又被推选为国民公会主席。短短一个月不到的时间内，罗伯斯庇尔连任三职，他跨过了政治生涯中的一个根本性转折，跨过了一个道德理想主义者只能论政，不能执政的边际界限，而且进入了一个直接执政、最高执政的危险状态。

在马拉遇刺激起的道德狂潮中当选，是一次危险的机会，不幸的机会。罗伯斯庇尔的内在危险，就在于他始终保留有卢梭式的道德洁癖：道德纯度越提越高，道德选民越划越少。这就意味着随着他一旦上台执政，统治基础将日益萎缩，日益缩小，并最终走向跨台崩溃。

罗伯斯庇尔的道德逻辑是，首先把社会的全体成员划分为人民与反人民的两极："一个民族总是划分为这样两个部分：保皇党人和人民事业的捍卫者"。

然后再把人民一分为二："所谓的爱国者又划分为两部分：邪恶公民和有正义信仰的人"。ＰＪ　甚至在"有正义信仰的人"中，他还要继续划分。１７９３年５月１０日，吉伦特党人微尼奥在议会发言中区别双方的道德定义，声斥雅各宾派的道德追求已堕落为斯巴达式的暴力道德，"你们追逐道德的完善，一种虚幻的道德，你们的行为与野兽无异！"与此相对，吉伦特派推出的"道德选手"则是"美德罗兰"，温文尔雅，一尘不染。罗伯斯庇尔对这种道德信仰不屑一顾，斥之为："这种所谓罗马式的道德，决不是那种燃烧在真正爱国者胸膛的迅猛激情"！ＰＫ　持有这种道德逻辑的人，是不能执政，也不应该执政的。

他可以以政论家的方式存在，以道德理想之高调要求，中和平衡政治家政论过程中必不可免的现实主义低调因素。先验理想主义在野，经验现实主义在朝，两者方能出现健康的配置，健康的关系。法国革命及其所形成的政治传统则恰恰相反：先验理想主义在朝，经验现实主义在野，在朝者不会或不愿从事制度性建设，在野者则从右翼发动复辟或守旧运动，使得在朝者有理由居高不下，把道德理想主义的观念逻辑越拉越高。这种在朝在野的背反配置，在受法国政治传统的影响的地区、国度，后来曾反复出现，造成深重灾难。

１７９３年７月２６日之前，罗伯斯庇尔可能还有这点自觉，尚守得住道德理想主义只能论政不能执政的边际界限。这样的边际界限，是限制，也是保护，是道德理想主义者最好的存在方式。据陈崇武先生考证，罗伯斯庇尔在７月２６日前始终避免担任行政职务，数度辞去已当选的官职。马拉因此还批评他"仍然缺少政治家的眼光和勇气"。ＰＬ　马拉一死，舞台上的道德追光灯转移到他这里，既给他打上道德光环，又笼罩住他的个人选择，罗伯斯庇尔身不由己了。７月２６日进入救国委员会时，罗伯斯庇尔忧喜参半，心情矛盾。但是一旦进入，他的道德忧患，他的道德逻辑，他以道德划分人群的习惯则又迅速开动起来。这两方面的心情，在他半个月后８月１１日在雅各宾俱乐部的演说中充分表现了出来：

应召进入（救国）委员会，是违背我天性的。我在那里看到的事情，是我从来未敢怀疑过的事情。我看到，一方面，爱国分子正在追求他们祖国的利益，劳而无获；另一方面，卖国贼却正在这一国民公会的心脏部位策划阴谋，反对国家的各项利益。

我不会泡在一个委员会里做个无所事事的人……　假定我所预料的事情真的发生了，我会宣布退出委员会，那时没有任何人能阻止我向国民公会说明全部事实真象，指出人民面临的危险的措施。ＰＭ　这是一个不祥的预兆，听众中即有救国委员会成员，当时一片沉默。罗伯斯庇尔是个真诚的人，惟其真诚，他才会坦露他进入执政状态时的胸襟，后人才得以从这里看到他夜半临池却又不知不觉的危险；惟其真诚，他在这里所预兆的一些后来失误，才分外令人同情：

——他的角色身份发生了变化，他的道德逻辑却没有发生变化。他带着他的道德逻辑跨过了边界。卢梭当年越界筑路，曾露出天才的马脚。罗伯斯庇尔本人可以选择不同的政治角色，但是，他的道德逻辑却必须有一个合理边界。他个人可以跨过边界，但是他不能带着道德二分法的逻辑跨过边界。一旦他这样跨过来，作为社会批判、良心监督的道德理想主义与边界这边的巨大权力相结合，则很难避免不走向危险的方向，不走向政治乌托邦的设计，不走向道德嗜血的客观趋势。他本人也就难免以实践的形式，重演他先师当年以理论形式出现过的悲剧。

发表这篇演说的第二天，他当选为雅各宾俱乐部主席；又过了十天，他被推选为国民公会主席。当时众人都明白这一身三职的含义，但众人都默不作声。

罗伯斯庇尔进入救国委员会签署的第一道法令，就是逮捕令。罗伯斯庇尔在救国委员会总共签署５４２项法令，其中最多的也是逮捕令。ＰＮ　罗伯斯庇尔遇难后，人们发现了他在这一时期的一份私人笔记，即所谓"９月笔记"。这份笔记中有哪些至关重要的内容？从瓦尔特《罗伯斯庇尔》和饶勒斯《法国革命社会史》中，人们分别读到这两段文字：

这次起义（指６月２日马拉发动的起义——本书作者）必须继续下去，必须逐步全面展开……内患来自资产阶

级……ＱＥ　　谁将是我们的敌人？邪恶者与富人。我们必须处死或放逐那些引诱人民误入歧途唯利是图的文人作家。ＱＦ　　在这里，人们可以释读出罗伯斯庇尔悲剧的逻辑根源：在一场资产阶级革命中，视资产阶级本身为“内患”；要求这场革命成为“反”革命，革“革命”的命——反对资产阶级的资产阶级革命；革命把“富人”与“邪恶者”并列，不仅打击财富对象，而且打击道德对象，打击精神对象，以道德革命深化社会革命，以道德革命禁锢文化领域内一切异己现象。

罗伯斯庇尔以己度人，以己度世界，把自身道德律令外化为革命的客观进程。他“带球越位”，他的道德理想主义在这里大大越位。它不仅越出了自我律令的个人之位，也越出了这场革命所属时代这一更大的历史之位。

他是大难临头了。

五、内外禁锢——舆论划一与道德对抗

罗伯斯庇尔上台之时，正是巴黎经受革命道德清洗之际。

在革命上层，人们推举出比马拉更具道德热忱的罗伯斯庇尔；在革命下层，人们点火焚烧一切不合道德标准的文化“奢侈品”：烧书，烧画，烧锦旗，烧旧制度文献，烧所有从私人住宅抄检出来的带有贵族气息的文化作品。据《导报》记载，从１７９３年至１７９４年，不断有爱国者结队冲进国民公会底楼，自发地进行焚书活动。浓烟时常从国民公会的各个窗户内飘逸而出，法国议会就在这种腾腾烈焰之上，大声辩论他们的革命进程。

１７９３年１０月２３日，一位革命前的精神贵族——主教蒂博实在心疼这些文化精品毁于一炬，询问议会：

爱国者有什么权力烧毁这些从邻居家里抄检来的东西，即使这些东西证明是保皇主义或封建主义的标志？

雅各宾党人约瑟夫?德?谢尼埃平静地回答说：

不是有一些被公认是伟大的共和主义者的书籍吗？

比如说，他们之中有西尼和让?雅克?卢梭。ＱＧ卢　　梭的著作和思想到了这种时候，就不限于一种无形的语言暴力了。它已与强大的群众暴力、行政暴力相结合，形成一种公开的政教合一的政治暴力。１７９３年6月１9日，《世界信使报》公然载文说：“人，仅仅是政府塑造的模样。在一个民主政体下，在一种如此纯洁的空气里，在一个如此美好的政府下，母亲毫无生产痛苦就生下了她的孩子”。

这正是卢梭改造新人思想，从哲学推行到政治实践的关键点。卢梭当年曾抱恨没有一个优秀的政府来塑造他所设计的至善人性，现在轻而易举地由一家革命报纸堂皇说出，而且正在一个革命政府的行政推动下，轻而易举地进入了社会实践。

罗伯斯庇尔当然信奉这一主张。但是，他考虑得更为深远。报纸虽有宣传卢梭思想的这一作用，但是报纸七嘴八舌，有时可能争夺政府对塑造人性的社会影响。１７８９年8月２４日，他在三级议会上的发言曾反对限制出版自由。但是到了１７９３年他显然改变了这一看法。他更相信由政府来直接塑造人，也就是说，直接钳制舆论，在此之后，扫荡一切政府之外的文化媒体、知识分子。6月２４日先发出警报，他指出：

有一种最简单最有力的力量，能把公共舆论引入各种主张和各色人等的混乱，这就是报纸为何在革命中总是扮演一种重要角色的原因。

敌人在出钱收买一些作者。ＱＨ　　一个月后，罗伯斯庇尔进入救国委员会。8月8日，国民公会公布法令：“查禁所有阳奉阴违的学院、学术机构、医学机构、艺术团体、法律机构。”8月１0日起，逮捕所有“反革命”的作家、记者。《巴黎新闻报》的迪罗苏瓦于8月２５日被推上断头台，这是革命法庭处死的第一个新闻记者。ＱＩ根据这个月公布的监护者法令：民间街头报纸要么被封闭，要么成为雅各宾派的喉舌。9月5日，在忿激派武装示威要求下，国民公会决定把恐怖正式提上议事日程。救国委员会命令：关闭法兰西剧院，逮捕所有演员。

下一步清洗的，是司法系统。这年圣诞节，罗伯斯庇尔签署文件，由救国委员会发至各省，仅剩无几的法理程序、科层制过程都被废止。“加强革命，只能在一个自由的空间进行，这就是立法者之所以要清除阻碍道路的所有事物的原因。……到目前为止，我们清洗了不少人，但是还存在着很多有待清洗的任务。……革命法律的智慧只有在毫无阻碍的高空飞翔，如果增加它周围的限制，它就会逐渐停顿下来”。ＱＪ　　进入１７９４年春，恐怖主义呼声更加高涨。马赛军事委员会宣称：“法律的刀刃每天都应切下一些罪恶的头颅，断头台工作得越繁忙，共和国就越巩固。”（３月２６日）处死丹东派当日，奥布省来的议员说：“如果我们清洗了自己，我们就有权力去清洗法兰西。我们不能让异质团体再留在共和国躯体之内。”处死丹东派后，圣鞠斯特也催促国民公会：“消灭所有帮派，只有这样，共和国内才能只剩下人民和你们自己”。ＱＫ　　当时的国民公会形同虚设，大权已经集中在救国委员会少数人手中。罗伯斯庇尔等人进一步实践卢梭政治哲学之真谛：让人民的一盘散沙与最高寡头的集权直接对位，中间削平一切社会团体。

１７９４年4月至5月，雅各宾派开始清洗巴黎各区的民众团体。３９个区的民众团体被迫解散。除限定每十

天集会两次的区会议以外，只有雅各宾俱乐部一个组织可以自由集会。雅各宾派俱乐部经多次清洗、分裂，此时亦办成了官办机关，成为政府之工具。即使如此，每逢集会，讲坛上下亦派人严密监视。

在这一清洗民间团体的过程中，最具典型意义、亦具讽刺意义的是妇女参政命运的起落。

１７８９年三级会议所收到的民间陈情书中，有３３份要求改进妇女的命运。有一份称为“法兰西妇女的陈情书”写道：

“三级会议的组成，就概念来说，它既然能代表整个民族，也就应该代表我们。可是，民族一半以上的人口却被排斥在外。先生们，这是一个问题，而这一问题伤害的是我们这个性别。”专门研究卢梭妇女观与妇女运动关系的西方史学家保罗?费里兹和理查德?莫顿整理总结这批陈情书说：

妇女的陈情书虽不登大雅之堂，但正是这些陈情书提醒人们注意，妇女是被排斥三级会议之外的。１７８９年的法兰西，危机四伏，也正是妇女们提出了一个治疗药方：卢梭的道德或伦理更新。ＱＬ　　妇女对卢梭的呼唤，在革命前夕和初期的卢梭热中起了很大推动作用。革命前半阶段的民众运动中，妇女参政权确实大大推进了一步。包括雅各宾俱乐部在内的许多政治性俱乐部都吸收了女性。《铁嘴报》上也不断鼓吹女权。但是，卢梭道德理想普及之时，恰恰正是妇女重回厨房之日。

法国大革命中，轻视妇女的封建传统始终没有全部消退。

《人权宣言》中的“人”，指的是“男性”，而不是“女性”。１７９１年宪法中，亦将妇女划入消极公民，这种观念到了雅各宾专政时期，不仅没有克服，反而由于卢梭幽闭妇女的理论影响，大大增加。１７９３年1月２５日，雅各宾党人普律多姆反对里昂妇女组建政治俱乐部，首先发难：“里昂妇女俱乐部当她们这么做时，是怎么考虑让?雅各?卢梭在《社会契约论》里教育年轻女公民的那些完整章节呢？（原文如此，这些章节在该书中没有，只出现在《致达朗贝尔——论观赏》中）……妇女俱乐部将是家政的苦难渊源……。我们恳求里昂的那些好公民，留在家里吧，好好照看你们的子女吧，而不是妄称什么懂得《社会契约论》!”

有妇女代表用孟德斯鸠观点反驳他：“在亚洲，从最古老的年代起，我们就被束缚在家务劳动中，用以配合专制统治！”

普律多姆用卢梭回敬孟德斯鸠：“有一个圣人曾经不断重申，最好的妇女是说得最少的妇女，当他听到这番高论时，恐怕会愁眉苦脸，顿生不快。卢梭断断不会喜欢一个妇女有如此高超的才智。如果妇女们也加入一个俱乐部，我们可就要把我们曾说要遵循自然、遵循理性、遵循卢梭所说的一切统统收回了”。ＱＭ　　１７９３年１０月，雅各宾专政出现反妇女参政高潮。１０月１日，王后受审，审讯中出现污秽不堪的性侮辱和性歧视。ＱＮ１０月２４日，罗兰夫人受审，３１日处死。１０月２９日，国民公会前出现请愿者，要求“关闭所有的妇女社团”，“因为正是这些娘们才让法兰西受苦遭罪。”次日，阿马尔以救国委员会名义在国民公会发言，提出三个问题，然后一一加以否定：

１、是否应允许妇女在那种特殊的社团里集会？

２、 妇女们能否掌握政治权力，在政府中任要职？

３、妇女们在政治生活或公共集会中能否保持头脑冷静，深思熟虑？

他的否定理由是，“公共舆论拒绝承认”，以及卢梭的理论如此规定——“男人们创造道德统治，女人们使得美德受人爱戴”。

经过一番辩论，接下来通过的法令是：“以任何名义建立的妇女俱乐部、妇女公众团体，一律禁止。”１２月３１日，又发布补充法令：“妇女们只有在丈夫和孩子一起出席的情况下，才能参加社会活动。”

从此，曾热烈呼唤过卢梭道德救国主张的法兰西妇女，在雅各宾专政时期销声匿迹。

如此清洗，制镇住国内舆论后，还有最后一笔，就是闭锁国门，强化与外界的道德对抗。

法国大革命初期以世界主义面貌著称。它曾以宽广博大的胸怀，接纳过欧洲各国的倾慕者和参加者。国民公会曾授予华盛顿、潘恩、克劳茨等外国革命家以“法兰西荣誉公民”称号，选举潘恩为法国议会的正式议员。以世界主义为号召，法国革命甚至一度出现向外输出革命的冲动。

但是，这种世界主义和输出革命，本身就存在着道德优越和道德泛化的底色，一旦形势逆转，同样的底色很快变幻为紧闭国门，排斥外人，关起门来实行“道德净化”的另一面目。

１７９３至１７９４年冬天，英国作出和平试探。接受或拒绝这一和平机会，一度成为丹东与罗伯斯庇尔的争辩焦点。罗伯斯庇尔宣称：“有必要注意英国的罪恶”。科洛?德布瓦说，在英法两国政府间没有共同的基础，“他不想拿英国的政府与法国的政府作比较，那就导致在所有美德的清单旁边罗列一长串邪恶的清单。”巴雷尔宣称和平是腐败的根本动力，“君主制需要和平，共和国需要战争精神；奴隶们需要和平，共和主义者则需要自由的酵母。”

在牧月法令通过前几个星期，罗伯斯庇尔签署了一个报复英国的法令：狱中的英格兰人和汉诺威人一律处死。英国随之通过了一个对应法令。这样，双方都废止了旧时代战争规则中不虐杀战俘的人道规定。约克公爵呼吁对双方战俘都施仁政，罗伯斯庇尔以道德逻辑拒斥说—— 自由与专制之间有什么共同点？美德与罪恶之间有什么共同点？…… 那些与专制主义作战的士兵应该得到救援，让他们重回医院，这是可以理解的；奴隶宽待奴隶，暴君宽待暴君，这是可以想象的。然而，一个自由人与一个暴君或暴君的仆从相妥协，勇敢与怯懦相妥协，美德与罪恶相妥协，这是不可想象的，也是决不可能的！SE 这就把圣鞠斯特在国王审判案中的道德逻辑，延伸到外交事务中来了。卢梭抗英情结发展至此，雅各宾专政道德理想国实践历程行进于此，道德逻辑不仅磁化了国内事务，而且也磁化了国际事务。整个世界划分为道德与非道德的两个国际阵营，意识形态纷争压倒了民族利益，法兰西政治文化的内战风格延续到外部世界，不仅给法国人民造成长期的战争苦难，而且给近现代国际政治生活留下了深刻的历史影响。

注释：

①王养冲、陈崇武选编：《罗伯斯庇尔选集》，Ｐ２３１。

②贝尔纳?贝罗蒂桑：《法国革命的哲学》，巴黎１９５６年版，Ｐ２５３。

③转引自布罗姆：《卢梭和道德共和国》，Ｐ１７１。

④马迪厄：《法国革命史》，上卷，Ｐ２１９。

⑤陈崇武：《罗伯斯庇尔评传》，Ｐ１２４。

⑥同④，Ｐ３０５。

⑦《圣鞠斯特全集》，巴黎１９０８年版，第１卷，Ｐ３９６。

⑧同⑤Ｐ１３０—１３２。

⑨科班：《法国革命面面观》，纽约１９６８年版，Ｐ１７１。

DE 勒费弗尔：《法国革命史》，商务印书馆１９８９年版，Ｐ１３６。

DF 转引自高毅：《法兰西风格——大革命政治文化》，Ｐ１９１。

DG 饶勒斯：《法国革命社会史》，第８卷，Ｐ１０—１２。

DH 同上，Ｐ２５。

DI 《圣鞠斯特全集》，第２卷，Ｐ５１６—５１７。

DJ 同上，Ｐ５１９。

DK 同上，Ｐ５０９。

DL 同上，Ｐ５２０。

DM 同上，Ｐ５３１。

DN 同上，Ｐ５３８。

OE 《罗伯斯庇尔全集》第１０卷，法兰西大学出版社１９６７年版，Ｐ３１。

OF 以上大部分材料引用DF，Ｐ１８８、Ｐ１８０—１８１、Ｐ１８２、Ｐ１８３、Ｐ２１７。

OG 比昂奇：《共和二年的文化革命》，巴黎１９２８年版。

OH 雨果：《九三年》。Ｐ１１８—１２５。"沙依拉"：Ｃａｉｒａ，即革命歌曲《就这办!》。

OI 转引自饶勒斯：《法国革命社会史》，第４卷。Ｐ２８４。查卢梭论公意的各处论述，不见以上原文。但是，德塞兹所言并未违背卢梭论公意之要旨。卢梭此意可参见《社会契约论》第３卷第４章。

OJ 转引自DF，Ｐ２１５—２１６，Ｐ２２０。

OK 转引自巴奈：《法国革命中的卢梭》，Ｐ６０２９。

OL 路易?高特谢克：《让?保罗?马拉》，纽约１９６６年版，Ｐ１９２７。

OM 《马拉全集》，巴黎１８９６年版，Ｐ４４。转引自布罗姆：《卢梭和道德共和国》，Ｐ２３１。

ON 编织妇：国民公会中的平民妇女，她们一边旁听议会辩论，一边编织手中活计。

PE Ｆ?方纳：《托马斯?潘恩全集》，纽约１９４５年版，第２卷，Ｐ５５６—５５８。

PF 米涅：《法国革命史》，Ｐ１７９。

PG 同上，Ｐ２０３。

PH 安德烈?舍尼埃，大革命时期保皇党诗人。咏科黛诗见《舍尼埃全集》，巴黎１９５８年版。Ｐ１８０。

PI 马迪厄：《法国革命史》，Ｐ４１６。

PJ 《罗伯斯庇尔全集》，第５卷，Ｐ１７。

ＰＫ 饶勒斯：《法国革命社会史》，第８卷，Ｐ２５８。
ＰＬ 陈崇武：《罗伯斯庇尔评传》，Ｐ１５１。
ＰＭ 《罗伯斯庇尔全集》第１０卷，Ｐ６５。
ＰＮ 第一道逮捕令是７月２９日发出的，逮捕令总数是７５项。数据出自陈崇武先生在《罗伯斯庇尔评传》中的考证，见该书Ｐ１５２至１５３。
ＱＥ 瓦尔特：《罗伯斯庇尔》，Ｐ３７０。
ＱＦ 饶勒斯：《法国革命社会史》，第８卷，Ｐ１２５。
ＱＧ 同③，Ｐ２２０—２２１。西尼（ＡｌｌｇｅｒｏｎＳｙｄｎｅｙ１６２２—１６８３），英国政论家，曾参加英国革命，独立派领袖之一，复辟时被处决，着有《论政府》。
ＱＨ 《罗伯斯庇尔全集》第１０卷，Ｐ５０３。
ＱＩ 吉尔克里斯特、玛瑞合著：《法国革命中的出版界》，伦敦１９７１年版，Ｐ１２。
ＱＪ ＪＢ ＭＢ 汤姆逊编：《法国革命文件集（１７８９—１７９４）》，牛津１９４８年版，Ｐ２７５—２７７。
ＱＫ 《圣鞠斯特全集》第２卷，Ｐ３７２。
ＱＬ 保罗?费里兹、理查顿?莫顿：“卢梭性观念的革命化”，载《１８世纪的妇女及其问题论文集》，特累顿、萨拉索塔１９７６年版。
ＱＭ 里奥波德?拉科：《法国革命中的三个女性》，巴黎１９７１版，Ｐ１５—１５８。
ＱＮ 参见茨威格：《断头艳后》，Ｐ４４８—４５９。
ＳＥ 《罗伯斯庇尔全集》第１０卷，Ｐ４９９。

第八章　从霜月到热月：道德理想国盛极而亡

一、霜月批判——百科全书派雪上加霜
二、风月肃杀——雅各宾内部的道德灾变
三、花月法令——最高主宰开设道德宗教
四、牧月嗜血——最后一次道德狂欢
五、热月颠覆——颠覆者被颠覆
六、尾　　声

不，肖梅特，死亡不是长眠，……死亡是不朽的开始。①

——罗伯斯庇尔

从１７９３年１２月（霜月）至１７９４年７月（热月），罗伯斯庇尔和他的雅各宾同志还有８个月的日子。断头台越来越繁忙，共和国越来越不安宁。“塞纳河水太红了”，辉煌的日出正在变成可疑的日落。罗伯斯庇尔认为死亡是不朽的开始。他承认，“风浪正在低沉轰响”，但是他要抓紧推行另一场革命：“在道德和政治界，一切也应当变化。世界上的革命已经搞了一半，另一半也应当完成。”②

一、霜月批判——百科全书派雪上加霜

卢梭的信徒与启蒙遗老之间的论战始终在进行。

革命初起时，孔多塞这样的启蒙运动后继者尚在政治中心公开活动，但其他百科全书派成员年事已高，亦因外界卢梭声望日隆，大多隐居民间，深居简出。８０岁高龄的修道院长雷诺尔，自１７８１年5月２５日逃避巴黎市议会的逮捕令，一直隐匿于马赛，闭门著述。１７９０年８月，斐扬派倾慕其启蒙思想家的声名，宣布旧时代对他的逮捕令撤销无效，邀其进入巴黎，登上议会讲坛讲演。不料这位白发老翁上台后，向着底下正仰头瞻仰他作为百科全书派化身之风采的众议员轻蔑地扫了一眼，随即就连珠炮般猛烈抨击自１７８９年以来所发生的所有变化……罗伯斯庇尔站起发言：

你们看，（自由的）敌人是如何懦弱，他们不敢亲临前线甘冒矢石，却在这里举起他们的遁词。用心险恶者把这个有名望的老人从坟墓边拖了回来，以利用他的弱点。他们唆使他当众背弃了本来是构成他威望基础的那些教义和原则。③

在罗伯斯庇尔建议下，议会把这个“昏瞶老人”轰了出去。
从此，罗伯斯庇尔对百科全书派的厌恶公开化，与他们结下了怨恨。

１７９２年４月，罗伯斯庇尔出版了《宪法保卫者》杂志。他攻击的第一个靶子，就是米拉波曾在议会发言中多次提及的孔多塞与达朗贝尔的友谊。罗伯斯庇尔这一次公开数落百科全书派当年排斥迫害卢梭的恶迹：

米拉波先生，他对他的那帮朋友推崇倍至，提醒我们回忆孔多塞与达朗贝尔的友谊以及他的学术名望，谴责我们以轻率的语气评论那些他称之为爱国主义和自由主义导师的人们。可是就我而言，我从来就认为，在那些方面，我们除了自然之外，别无导师可言。我愿意指出这一点，那就是革命已经砍掉了许多旧制度下大人物的脑袋。

如果说这些院士、数学家遭到攻击和耻笑，那是因为他们曾巴结过那些大人物，并对那么多的国王奉迎拍马，以求飞黄腾达。谁都知道他们是多么的不可饶恕：他们迫害过让?雅克?卢梭的美德和自由精神！卢梭那神圣的面容我曾亲眼目睹，按我的判断，唯有他才是那个时代众多名人中唯一的、真正的哲学家。他才应该得到公认的荣誉，而这种荣誉恰恰就被那些政治上的雇佣文人和心怀忌恨的英雄们用种种阴谋手段肆加践踏！④

百科全书派当年与欧洲各王室之间的关系，确实不如卢梭的民粹主义道德实践那么漂亮；⑤百科全书派当年不宽容卢梭，也是事实。但是，这种哲学家内部的理论纷争是否到了迫害程度，未必如罗伯斯庇尔所言。罗伯斯庇尔令人不安处，是他的这种强烈暗示：“革命已经砍掉了许多旧制度下大人物的脑袋。”罗伯斯庇尔所使用的“砍掉”这一字眼——正是当时民间流传的“断头台”一词俚语。这种独尊卢梭罢黜百家的肃杀之气，预示着后来的“焚书、坑儒”（前文已述）一连串极端行动，已难以避免。

孔多塞试图起来反抗。他指斥罗伯斯庇尔：“当一个人在他的内心或内心情感中毫无思想可言时，当他毫无知识可以填补他智慧的空白时，当他连把单词联接起来的这点可怜能力都不具备的时候，尽管他尽其所能设想自己是一个伟人，还有什么事情可以留给他做呢？通过好勇斗狠的行为，他只能赢得土匪，强盗的喝采。”

德穆兰则主张在卢梭与伏尔泰之间应妥协调和。他提出，法国应该弥平它的英烈们之间曾经存在过的敌意。他说：“伏尔泰和让?雅克的遗骸都应该被保存为民族的财产。现在，各民族分裂为成千个碎片，同一民族内，某种碎片被一部分人认为是圣灵遗迹，同时又被另一种人视为渎神之物，可厌之物。

然而，这本来是一座神殿（指先贤祠——本书作者）。人们瞻仰这一神殿和它所收纳的各种遗物时，本不该争吵。这是古罗马的神殿，应该把所有的崇拜所有的宗教融合在一起”。⑥　　德穆兰此言未免天真。当时对卢梭和伏尔泰、百科全书派的褒贬，正反映着现实政治生活中的严重对立，人们怎么会听得进调和者的声音？

１７９２年１２月５日，雅各宾俱乐部集会。罗伯斯庇尔在这次集会中发表重要讲话，公开号召打倒百科全书派，推倒雅各宾俱乐部中的爱尔维修胸像。当时雅各宾俱乐部中共有四座胸像：米拉波、布鲁图斯，卢梭和爱尔维修。罗伯斯庇尔说：

我看只有两个人值得敬仰：布鲁图斯和卢梭。爱尔维修是一个阴谋家，一个可怜的诡辩家，一个非道德行为的始作俑者，是正直的让?雅克?卢梭的最无情的迫害者！

只有卢梭才值得我们敬仰。如果爱尔维修还活着，决难想象，他会加入自由的事业。他只会加入那群所谓诡辩家的阴谋集团，那些人今天正在反对祖国！⑦

罗伯斯庇尔的建议获得一致通过。在一片欢呼鼓噪声中，米拉波和爱尔维修的胸像被推倒，踩得稀烂。

接下来的一个月，民间开始出现反百科全书派浪潮。一个主题被反复强调：只有投身于卢梭式美德的雅各宾派才是“人民”，而反对卢梭者，不是阴谋家，就是人民的敌人。圣鞠斯特宣称，在人民的敌人里，他能辨别出这样一类人：“他们曾忌恨并阴谋迫害过让?雅克。”连德国来的无政府主义革命家克劳茨也来凑趣，说那些百科全书派尚存者“抱着团来惩治我，就像他们惩治过让?雅克一样。”⑧

１７９３年春，卢梭遗孀泰勒丝来到国民公会，要求给予卢梭以置身先贤祠的荣誉。而在此之前，在斐扬派时期，１７９１年７月１１日伏尔泰遗骸已移入先贤祠。卢梭与伏尔泰能否置于一堂，成了现实政治中如何对待卢梭及其思想的敏感问题。阿马尔出面接待泰勒丝，慨然允诺：“民族的代表们将再也不会延期偿还卢梭的恩典了。”国民公众经过激烈辩论，议决把卢梭遗骸送入先贤祠。

１７９３年５月，吉伦特派垮台，启蒙遗老进入地下状态。孔多塞隐匿不出，格里姆逃亡哥特，波麦赛逃亡英格兰，马蒙特尔隐居于诺曼底，留在巴黎的人只能秘密聚会，不定期见面。

专门研究这一问题的史学家卡夫克罗列了当时３８个人的命运，得出结论：“百科全书派的合作者决不是恐怖政策的合作者。”当时最著名的百科全书派地下活动者有三个：孔多塞、雷诺尔和修道院院长摩莱勒。这群幸存者在爱尔维修遗孀家里，秘密活动。这些人有：都德特夫人（卢梭晚年曾与之交恶，见《忏悔录》下卷——本书作者）、米拉波私人医生彼埃尔?卡布尼，以及前文所述那个给科黛作诗悼亡的诗人舍尼埃。时人称他们为“卢梭式民主的敌人”。摩莱勒回忆说：１７９３年底的一个夜晚，他在杜伊勒里宫附近一家餐馆里就餐，正好旁听到邻桌上的一场谈话，谈的是各区正在散发“爱国公民证书”，以甄别“正义者”与“邪恶者”。一个人对另一个人说：“他们给

了一个著名贵族一张爱国公民证！”此人越说越愤怒：“那个贵族就是埃贝尔?摩莱勒！他写过一本反对卢梭的书，我把他们从杜伊勒里区刚刚驱逐出来！”摩莱勒一听此言，赶紧拉下帽檐，悄悄溜走。⑨

１７９３年１１月２１日，即霜月１日，罗伯斯庇尔在雅各宾俱乐部正式发动了反无神论运动。演说一开始，他就以黑白对分法，把“贵族式”的无神论和人民所广泛接受的“伟大的主宰关心受压迫的无辜者”的观点对立起来，顿时激起旁听席上一阵掌声。罗伯斯庇尔迅速把掌声变为他的论据：“给我鼓掌的是人民，是不幸者。如果有人指责我的话，那一定是富人，是罪犯。”他暗示：国民公众将采取恢复宗教信仰的重大步骤，并打击那些渎神者、非道德者。这就是著名的９３年霜月演说ＤＥ。

“霜月演说”无异于发布对百科全书派的讨伐令。百科全书派雪上加霜，更难生存。继此之后，罗伯斯庇尔又发表“花月演说”，对百科全书派施以最后一击。

１７９２年以来共和国境内的非基督教化运动，始终刺激罗伯斯庇尔的道德忧患与宗教情怀。在他看来，渎神者是渎德者，百科全书派的无神论抽空了共和国的道德基础。１７９４春丹东事件更使他把这笔帐记在百科全书派宣扬的世俗功利主义上。处死丹东的当天，巴雷尔曾宣布罗伯斯庇尔正在起草一项道德救国的宏伟计划。１７９４年５月７日，罗伯斯庇尔代表救国委员会向国民公会提出了这一计划，其中最富道德义愤的那一部分，就是对百科全书派排炮般的攻击：

这一派人在政治方面，一直轻视人民权利；在道德方面，远远不满足于摧毁宗教偏见；……这一派人们以极大的热情传播唯物主义思想……。实用哲学的很大一部分就渊源于此，它把利己主义化成体系，把人类社会看作诡计的一场战斗，把成功看作正义和非正义的尺度，把正直看作一种出于爱好或者出于礼貌的事情，把世界看作灵巧的骗子的家产。……人们已经注意到，他们中的好些人同奥尔良家族有密切的联系，而英国宪法在他们看来，是政治的杰作和社会幸福的?最?高?点。

在我讲到的那个时期里，……有一个人（指卢梭——本书作者）以其高尚的心灵和庄严的品格，显得无愧于是克尽职责的人类导师。……他的学说的纯正性来自自然和对邪恶的深刻的憎恨，同样也来自他对那些盗用哲学家的名义搞阴谋的诡辩家的无法抑制的蔑视，而这，引起了他的敌人和假朋友对他的仇恨和迫害。啊！如果他曾是这场革命的见证人……，谁能怀疑他的高贵的心灵充满激情地关注着正义和平等的事业呢！然而，他的卑怯的对手们为革命干了些什么呢？他们……与革命为敌，……腐蚀公共舆论，……把自己出卖给一些叛乱集团，尤其出卖给奥尔良派！ＤＦ　　这是法国革命期间，对百科全书派所作的一次最猛烈最全面的讨伐。卢梭和启蒙思想家的理论是非，已经上升到革命与反革命的高度，百科全书派再也生存不下去了。爱尔维修遗孀的地下沙龙被迫解散，启蒙遗老非逃即亡，他们中的大多数人后来还是走上了断头台。启蒙主流哲学留给法国大革命的最后一丝影响，只有花月广场上那尊无神论模拟像，等着罗伯斯庇尔付之一炬了。

二、风月肃杀——雅各宾内部的道德灾变

逐杀启蒙遗老，尚属道德共和国的外部事件——消灭外在于道德革命的历史对立面。道德共和国更为严重的危机，是来自于内部的道德灾变，——１７９４年３月（风月）的丹东案件。

前一年７月，马拉死；同年７月，罗伯斯庇尔进入救国委员会；次年３月，丹东被捕，随即为罗伯斯庇尔所杀。法国革命三巨头不到９个月即分崩离析，只剩下罗伯斯庇尔一人呈道德寡头状，勉力支撑剩下３个月的岁月。如果说，马拉之死是“他杀”，死于革命派外部的谋害；那末丹东之死，则是不折不扣的“自杀”，死于雅各宾派内部的同室相残。因此，要分析道德理想国何以走上自杀逻辑，无如分析这场来自内部的自杀事件，可能要比罗列雅各宾派种种自取灭亡的社会政策更为有力。

丹东，酒色财气之徒，若从道德立论，与罗伯斯庇尔不可同日而语，几不可取。故而他在政坛上虽有雄狮之吼，在民间却无奇理斯玛之道德光环。然而，也许正因为如此，他不追求奇理斯玛状态，反而能感受资产阶级革命的世俗走向，能感受近代社会世俗化趋向的时代脉搏。历史之吊诡，在丹东的道德状态与政治视野之间，以另一种形式出现。罗伯斯庇尔倘若清醒，他或许能从如此吊诡反复出现中，捕捉到一个至关重要的历史信息：雅各宾俱乐部出现的这个丹东，是历史安排的一个对位，一个负像，ＤＧ既是对他的平衡，亦是对他的提醒。

丹东与罗伯斯庇尔的恩恩怨怨，源远流长。以往史学家重“流”不重“源”，多注意双方在恐怖政策上的具体分歧，却很少注意分歧的源头，就在于双方对当时那场革命的基本性质，有根本不同的判断。

罗伯斯庇尔的判断与要求，已见前述之“９月笔记”，显然有一种不断革命、无限革命之倾向。如果说，雅各宾专政反资产阶级的平民方式——革“革命”的命，有一部分原因应归之于法国革命后期异常险恶的客观环境，非如此越出边界，不足以保存边界之内已经取得的革命成果；那么，罗伯斯庇尔本人在主观上应该承担的责任，就在于他把历史召唤的一时之需，误认为是历史的长远之计，在于他用超历史的方法强求现实满足他的反历史要求，在

于他越出边界以后，始终不肯退回边界，相反，还要在边界之外用恐怖手段推行继续革命、无限制革命。

丹东，是当时仅见的具有革命边界意识的清醒者。

丹东明确提出“革命范围”之说。他所意识到的“革命范围”，在政治上，满足“人道”、“自由”等资产阶级的要求，在经济上，体现财产自由、财权保护的原则，反对统制经济。由此出发，他坚决反对那些“企图引导人民超出革命范围的人”。DH 在这一前提下，他才不能忍受罗伯斯庇尔的越界恐怖，在恐怖政策上与之发生了直接对抗。

１７９３年１１月以后，丹东公开提出重建“司法与人道”的尊严，“释放２０万嫌疑犯”，“人民迫切需要的是宽容”，“抑制救国委员会的暴政，拯救共和国。”他呼吁“珍惜人类的鲜血”：

“看，那么多的血！塞纳河在流血！唉！流的血太多了!”

１７９４年3月１９日，在双方共同朋友的安排下，两人共进最后一次晚餐。丹东哭谏罗伯斯庇尔：“假如你不是个暴君，那末为什么你用已所不欲的方式对待人民呢？如此狂暴的情况是不会持久的，它与法国人的脾性格格不入。”DI 晚餐不欢而散。

次日，罗伯斯庇尔出现于国民公会讲台。讲演斩钉截铁，冷酷无情，强烈暗示要“击倒另一个乱党”。

第三天，罗伯斯庇尔出现于雅各宾俱乐部，以更为肯定的口气宣布：“是有那么一个乱党，它被揭露的时刻总会来到的，这时候已经不远了。”

人们只等了１０天。3月３１日深夜，丹东及其同党被捕。4月５日，在罗伯斯庇尔严禁申诉之后，丹东以“乱党”、“叛国”

的罪名被送上了断头台。

罗伯斯庇尔为什么要杀丹东？

西方右翼史学家的观点是“道德化的批判”，失之偏颇：罗伯斯庇尔生性嗜权多疑，忘恩负义，是以“恶”杀“善”。左翼史学家的观点则是“批判化的道德”，同样不能服人：丹东腐败堕落，不杀不足以纯洁革命的权威，是以“善”杀“恶”。这一种观点等于罗伯斯庇尔当年道德逻辑的延续。

让我们从上述“道德化的批判”与“批判化的道德”之间切入，看看能否切出一个道德灾变的病理切片，从中辨认奇理斯玛自我中毒，道德理想走向道德嗜血的逻辑纹路，从中映证历史上凡以道德立国始，多以道德杀人终的沉痛教训。

当卢梭改造宗教救赎遗产时，原罪的载体从个人转移到社会，这一认识过程本来是一个“祛魅过程”——祛除神正论的宗教巫魅成分。这一转换，在理论上产生了卢梭一连串惊世骇俗之创见。然而在实践中，这一原罪转换，却可能出现一个十分吊诡的负面作用：道德理想主义者在遭遇世俗社会强大抵抗时，他们因此而拒绝反躬自省，调整己方政策，而是把困境归咎于外在的社会“邪恶”，越益固守自己的“天纵英明”、“洁白无瑕”，强化以“正”克“邪”的力度。这一主观强化过程，我们可称“入巫”——进入自我入巫过程。

从“祛魅”到“入巫”，仅仅是一种抽象的逻辑可能。而抽象的逻辑可能，实现为具体的政治现实，必须有一个必要充分条件：奇理斯玛的道德真诚。只有遭逢这样的奇理斯玛，这一逻辑可能才会实现：他的道德鼓动不仅仅是对群众的宣传，而是本身自我实践；他的道德理想不是对外界的政客式欺骗，而是本身与外界融为透明一体，全身心无隐私地投入。罗伯斯庇尔的道德状态，恰恰满足了这一必要充分条件，成为一种悲剧性的条件满足。

在这种情况下，从“祛魅”到“入巫”，是奇理斯玛创造一种世俗化的道德语言巫术的过程，也是奇理斯玛自己被这种语言巫术遮蔽，丧失对外界形势客观判断能力的自我中毒过程。

这种“祛魅”“入巫”之背反，我们在分析卢梭晚年与启蒙哲学分裂时，已看到一次。现在，当我们分析罗伯斯庇尔执政后，如何镇压丹东宽大派时，终于看到它又一次出现在罗伯斯庇尔活动中。

不可否认，马拉去世以后，罗伯斯庇尔也进入了“奇理斯玛状态”。“不可腐蚀者”的称号使他的形象产生了道德光环。

在光环效应下，他进入了半神半人的超凡心态。他溶一己于世界，亦溶世界于一己道德之情怀。前文已述，罗伯斯庇尔曾真诚呼喊：“我就是人民!”这一呼喊即是这种道德情怀的真诚坦露。但是，这一语式与路易十四那一著名语式何其相似乃尔？

“我即人民”？不远处，就有一个“朕即国家”。罗伯斯庇尔人肯定不会自觉，但是，越不经意处，越能体现出权力与个人意志相连之后的客观逻辑，哪怕这一个人意志是最纯粹的道德理想，不是贪婪的权势之欲。

罗伯斯庇尔以己度人，以己为人民之化身，则必然要把自我道德律令外化为人民的普遍要求，外化为革命的必然进程。

他的“世界上的革命已经完成了一半，另一半也必须完成”的宏伟设想，也就从这里找到了坚实的逻辑根据。而当

这一进程遭遇世俗阻力时，他不会认为这是社会的反弹，这是必须改弦更张的信号。相反，他会认为这一信号只不过更为映证了“德被天下”的必要，还须加强道德救赎的力度。丹东被捕后，国民公会曾有意让丹东发言，自我辩护。这一同情信号，已在提醒罗伯斯庇尔，不可过度。罗伯斯庇尔拒绝这一信号，大声咆哮：

“危险对于我有什么关系？我的生命是祖国的，我心中无所谓畏惧。假如我要死，便死得光明磊落。”DJ 后人读此，不能不同情，不能不一洒同情之泪。无耻政客尚无资格能犯这样高尚的错误，因为他们善为己谋，有侥幸能避免这种错误。唯有真诚的奇理斯玛，才会发生这样真诚的自我中毒：全然不顾或者颠倒判断外界形势所发生的异己变化。为了强化“德被天下”的力度，罗伯斯庇尔不是内敛收缩，而是外向进攻，强行遏制社会之反弹。他左冲右突，左支右绌，或迟或早会在道德与恐怖之间，最终找到那个逻辑互动的中介—— 没有美德的恐怖是邪恶的，

没有恐怖的美德是软弱的。ＤＫ 恐怖一旦踩稳道德的基石，那就是一场道德灾变，恐怖手段百无禁忌，可以为所欲为了。道德嗜血，而且嗜之不愧，端赖于此；恐怖本身不恐怖，不引起恐怖者内心的心理崩溃，端趋于此！

这是杀丹东前一个月，即１７９４年2月5日，罗伯斯庇尔所寻找到的理论依据。上述依据，以救国委员会名义向国民公会提出，题为《关于在共和国内政方面指导国民公会的政治道德的各项原则》。请注意，它是原则，不仅仅是应急措施。因此，确实有理由说，“它是罗伯斯庇尔共和国的一张草图”。ＤＬ杀丹东，只不过是这张宏伟草图上稍带血腥气的小小一笔。有这样的原则作依据，圣鞠斯特１７９４年３月３１日以“道德罪”控告丹东，要比以其他罪名控告丹东更为有力：

丹东，这个可恶的人同情所有邪恶的人，他生活在骄奢淫逸之中。

丹东，你从山岳党中撤离出来，你孤立了你自己。

你试图腐蚀公共道德，你是腐败者的代理人。邪恶的人，你把公共舆论比作娼妓！DM

在道德共和国内，再也没有比道德问题更触犯公怒的了。

早在１７９２年9月３０日，罗兰以卢梭式的语言攻击丹东，选中的口实也是丹东的道德问题：“我深信倘使没有道德，便不能有真正的爱国热情”DN。圣鞠斯特揭发丹东把公共舆论比作娼妓，那更是致命一击。

罗伯斯庇尔并不残忍。他曾念及与丹东的多年情谊，一再犹豫。但是，压断骆驼背脊骨的最后一根稻草，就是丹东对“公共意志”的轻蔑。１７９２年秋季，在罗兰煽动下，巴黎内外出现反罗伯斯庇尔的舆论。罗伯斯庇尔请丹东帮助。丹东却说：

“公众舆论是个婊子，而她的后代则是一群傻瓜！”丹东尽管蔑视对罗伯斯庇尔不利的舆论，但他对公共舆论的这种态度，显然流露出一种个人化的非道德倾向（非道德不一定是反道德——本书作者），引起罗伯斯庇尔不安。丹东此论使他想起丹东另一天对道德所下的定义：“没有任何道德比每天夜间我和我老婆的情谊更牢靠的了。”罗伯斯庇尔愤怒地认为：“一个毫无道德的人怎么可能是自由事业的捍卫者？”OE 从此，他对丹东产生道德上的嫌恶：丹东的手和他的心一样肮脏。处决这样肮脏的人，只不过是推倒一尊“早已腐朽的偶像”。所以，尽管他在圣鞠斯特逮捕丹东的罪行报告中，多处批上了“删去”、“纠正”、“解释”等字样，最终还是签发了逮捕令，并在国民公会内暴跳如雷，阻止丹东申辩，迅速作出了对丹东的死刑判决。

就在决定逮捕丹东的同一天，巴雷尔在国民公会宣布：

“救国委员会正在从事一项巨大的改革计划，结果将是摒弃共和国里的不道德和偏见、迷信、无神论”。OF 这个计划就是罗伯斯庇尔著名的花月１８日报告《关于宗教道德观念与共和国准则之间的关系》，主题是：呼吁道德立国，道德救国。两件事同一天发生，再好不过地说明：杀丹东，与道德忧患紧密相联；杀丹东，是道德共和国道德工程的一个有机组成部分。

恶亦杀人，善亦杀人。从道德救人，到道德杀人，道德理想主义就是在这里爬上了它的陡坡，转过了它逻辑逆反的弯子，最终扣上了这场道德灾变的逻辑终点——道德嗜血。

然而丹东之死，毕竟是这个道德理想国内部最为重大的自杀性事件。雅各宾专政的统治基础就此分裂，罗伯斯庇尔失去了回归道德边界的最后一次机会。

丹东一去巴黎空。议会内噤若寒蝉，广场上响起了民众另一种声音：

丹东，这位被打入地狱的壮汉，

却被戴上了可怕的面具，

这是连魔鬼也不敢戴的哟！

丹东是唯一值得赞扬的英雄，

却被人们无辜杀害！OG 三、花月法令——最高主宰开设道德宗教

１７９４年4月5日，随丹东上断头台的还有佩蒂埃、德塞舍等人。可悲的是，在德塞舍儿的遗物里，人们竟

发现了他所珍藏的卢梭《爱弥儿》、《新爱洛绮丝》手稿，还有一帧华伦夫人的秀美画像。

也就在这样的时候，罗伯斯庇尔认为这是“我们胜利的捷报响彻世界的时刻，也正是法兰西共和国的立法家们应该再次关心他们的祖国和他们自己、应该巩固共和国赖以存在的稳定和幸福的各项原则的时刻”，ＯＨ5月7日，即花月１８日，罗伯斯庇尔以救国委员会名义向国民公会提出“关于宗教、道德思想与共和国各项原则的关系，关于国家节日”的报告，并附“关于最高主宰崇拜和国家节日法令”的草案。历史学家将其总称为“花月法令”。

“花月法令’，是罗伯斯庇尔一生中的代表作品，是道德共和国扑灭内外异己力量，大规模推行社会道德改造工程的宏伟纲领，也是卢梭遗留给这个世界的最后一项遗愿——以行政力量，开设此岸宗教，以政治神学取代神学政治，填补上帝撤离之后在此岸世界造成的道德真空。

卢梭晚年写道：“我生活在我怎么也弄不懂的一代人中间。对我而言，他们是一群月亮上的居民。我失去了对他们道德状态的最后一点注意。”ＯＩ卢梭生前的渴望、绝望，是罗伯斯庇尔深入革命的起点。卢梭的遗嘱就是罗伯斯庇尔的道德律令。时隔１７年之后，卢梭撒手而去时留下的宏图悲愿，在罗伯斯庇尔的花月报告中响起了遥远而又宏亮的回音：

１、从人心中的先验应然起点发出，否定历史已然状态：

“人的权利写在他的心上，而人的屈辱却写在历史上。……罪恶和暴政分享世纪和大地，……斯巴达像一盏明灯那样在漫长的黑暗……中闪闪发光。……你们是不是应当做和你们之前已做过的完全相反的事呢？”

２、以道德划分世界，把人间纷争抽象为善恶两元之争：

“公民社会的唯一基础是道德，所有向我们作战的社团（或组织）都是建立在罪恶上面的”。“罪恶和美德制造大地的命运，这是两个对立的、彼此争吵的有决定影响的东西，它们的根源都存在于人的情感之中”。

３、以政治哲学取代政治学，以行政手段建立道德统治：

“归根结蒂，这种神秘的政治科学和立法科学又是什么呢？把哲学家著作中被搁置起来的道德真理在法律中和行政上肯定下来，……也就是说，尽可能巧妙地用来使公正占支配地位……　　４、蔑视英国宪政制度，抵制英国宪政观念：“在英国，才把这种马基雅维里主义的王权学说推到了高度完善的地步……”“他们中的好些人同奥尔良家族有密切联系，而英国宪法在他们看来，是政治杰作和社会幸福的最高点”。

５、民粹至上，以民粹观念改造国民：“问题不在于培养先生们（老爷们），而在于培养?公?民?们……”。

６、以宗教精神熏陶民族，政、教合一：“我们要启导人对有利于人的宗教的这种崇敬……那是社会幸福的唯一保证；

我们要用我们的一切体制来培育它；公共教育尤其应当向这个目标去努力。无疑，你们将会给这个宗教打上一种巨大特性的烙印，这是一种同我们政府的性质和我们共和国的卓绝命运相似的特性”。

７、设立国家节日，定期集合人民，把广场政治、广场文化以法律手段巩固下来：“应该有整个共和国的普遍的和最盛大的节日；你们集合一些人，你们将使这些人更好；请你们向他们的集会提出一种道德和政治的巨大主题”。

８、法国革命的最终境界是道德革命，道德革命将解放全人类：“在物质界，一切都已经发生变化；在道德和政治界，一切也应当变化。世界上的革命已经搞了一半，另一半也应当完成。

同人类的其余部分相比，法国人民好像领先了二千年；人们会试图把法国人民看作人类中的一个不同的种族。欧洲就匍伏在我们现在正予以惩罚的那些暴君的阴影面前”。ＯＪ

花月法令共十五条，规定每一个法国人必须确认对最高主宰的崇拜，规定全法兰西每十天有一道德节日，每逢７月１４日、８月１０日、１月２１日和５月３１日有一大庆。最高主宰教的开教大典，择定牧月２０日，即１７９４年６月８日。法令颁布后，库东要求：把该法令制成大标语、大幅宣传画，复盖所有的大街小巷；翻译为所有语种，散发到全世界。

拿破仑有一次曾经称赞这一花月演说，是罗伯斯庇尔一生中最好的演说。拿破仑也许从中看出与他１８０２年教务专约恢复法国天主教这一拿手杰作之间的联系？拿破仑的１８０２年教务专约与罗伯斯庇尔的１７９４年花月法令，不可同日而语。

前者是对宗教的利用，故而才会有１８０４年称帝时从教皇手中夺走皇冠，亲手给自己加冕的清醒行为；后者是对道德的投入，自称“这是我的全部生命的供品”，故而才会有热月事变中以身殉德的可悲之举！

罗伯斯庇尔的最高主宰教，并无宗教之外形，却得宗教之精髓。它是一种在俗而又离俗的道德宗教，体现了卢梭哲学的核心要求。它不可能与罗马教廷言和，却只能与行政权力握手。它反对非基督教运动，却禁止教民向十字架宣誓。它有它的十字架，它信奉地上行走的神，人间行走的神。最高主宰就是奇理斯玛，它披着人间美德的袈裟。它是此岸之神，由人而神，它必须管理人的灵魂。

奇理斯玛的逻辑是真诚的，奇理斯玛的实践却是吊诡的。

他努力把宗教型态还原为此岸道德型态，无意中却在把此岸现实导演为彼岸神巫态状。从门口扔出去的东西又从窗口飞回来了，“宗教大还俗”换来了“社会大入巫”。这场“宗教大还俗”与“社会大入巫”的错位互换，最终出现的，是始作俑者始料不及的第三状态——后神学时代，即以国家暴力推行的意识形态统治。而这一点，恰恰是与卢梭政治哲学起步时所指向的最终逻辑后果，吻合在一起。

四、牧月嗜血——最后一次道德狂欢

罗伯斯庇尔有预感：“这一主张（指花月法令——本书作者）肯定难以实行。因为它激起大批低能者，腐败者的恐惧。但我相信，如果不贯彻这一法令，我们必将背叛卢梭著作中的真理。”ＯＫ

罗伯斯庇尔坚持在雅各宾俱乐部里投票表决这一法令。

即使在那里，也有人投出反对票。罗伯斯庇尔曾准备在局部问题上作出让步：“有些真理在提出的时候必须留有余地，卢梭宣扬的必须把所有不信神的人从共和国里驱逐出去的真理就是这样。”ＯＬ

但是，刚入牧月，在牧月４日晨昏，不到二十四小时之内，接连发生两起谋刺罗伯斯庇尔案。这是牧月的不祥之兆。发生于５月２３日的这两起阴谋，虽未刺死罗伯斯庇尔的肉体，却大大刺激了他那摩尼教式的道德神经：“只要这一邪恶的种类存在一天，共和国就不能不生活在痛苦和危险之中。”ＯＭ

牧月２０日（１７９４年6月８日），在四方隐隐不安声中，法兰西共和国举行最高主宰教开教大典。前一天断头台处死２０人，后一天处死了２３人。只有这一天停止工作，以示节庆。断头台虽推走，断头台下的鲜血已把广场染红。

开教大典盛况空前，广场上出现最后一次道德狂欢。罗伯斯庇尔说：“人类当中最令人感兴趣的一部分人，都到这里来了，宇宙今天在这里集合。”ＯＮ　　大校场上堆起了一座象征性的假山，上面站着１０位老人、１０位佩三色授带的母亲、１０位佩军刀的青年、１０位头戴鲜花的姑娘，还有１０个儿童。这是山岳党人刻意经营的寓言象征——　　象征着民粹理想，卢梭说过：“只有山上的乡野旷夫，才是有道德的居民”；

象征着道德理想超拔于世俗之上的空间高度，罗伯斯庇尔说过：“她飞跃到城市的上空，飞跃到群山之颠，她的思想随地平线的扩展而扩展。”ＰＥ

罗伯斯庇尔亲手点燃无神论模拟像。罗伯斯庇尔率众５０万游行，鲜花抛撒，大炮轰鸣，群众高呼：“罗伯斯庇尔万岁！”

罗伯斯庇尔一定体验到道德理想国走向巅峰状态的高峰快感。但是，罗伯斯庇尔本人却出现了两个不祥之兆：

他的衣着刻意模仿卢梭小说《新爱洛琦丝》中那个道德新人的衣着，然而却也是那位主人翁自杀前的衣着；ＰＦ他的步子走得太快，一人走在整个队伍的前面。国民公会的议员队伍有意无意与他拉开距离，喃喃讥刺他为“独裁者”、“暴君”：“请看看他吧，仅仅说他是我们的主人，还显得不够，我们应该说他是我们的神！”

饶勒斯评论：“罗伯斯庇尔创造的宗教一旦被人作为国家力量加以利用，变成人们思想与道德的准则，一旦被利用来干预国家政治生活，就会使过去的宗教面目与习惯做法很快地重新出现，把法国重新拉回到古代不容异端的状态中去”。ＰＧ

不出三天，就出现了“把法国重新拉回到古代不容异端的状态”。这就是罗伯斯庇尔与库东以救国委员会名义，向国民公会提出的牧月２２日法令。

库东提出：“没有证据或书面材料，指控不能成立？这是旧专制统治创造的真理！”证据充足律和被告辩护权，本来是启蒙运动与封建专制长期斗争中确立起来的人权屏障。现在，却被当作旧制度的恶瘤加以铲除了。库东的逻辑是，“为了净化司法程序，必须让共和国之手掌握司法程序”，也就是说，必须取消司法权的最后一点独立地位，将其纳入行政权力的完全控制。

可悲的是，罗伯斯庇尔袪魅入巫，也沉溺于这种逻辑，而且陷得更深，因为他有更炽烈的道德情感在下面牵引：

适应于革命法庭已掌握的罪行的惩罚，就是死亡。审判所需要的证据，无论是物质的、道德的、口头上的、书面上的，只要能够得到所有正义和有责任心的精神上的自然确证即可。审判规则就是陪审员那颗经过爱国主义启蒙的良心。如果物质上的或是道德上的证据，能够独立于明显的直觉，那末，任何直觉都将沉默下去。法律只给予那些被诬蔑的爱国者以爱国主义的陪审员为他辩护；法律对所有那些阴谋家不给予任何辩护人。ＰＨ

这一逻辑是否一定来自卢梭，不能武断。但是它与卢梭生前的下列认识却有惊人的同构呼应，如出一辙：“那些有污迹的邪恶人最关心的是，从司法证据得到保护。把这样一些人带到法庭上去，毫无益处。只要内心确信，就可以确定另一种证据。那种确信只服从于一个正义者的感觉”。ＰＩ

根据“内心确信”的原则，牧月法令一方面简化了审判程序，取消了预审，取消了被告辩护人制；如果拥有物

质的或道德方面的证据，也不须传讯证人，另一方面，则大大收缩司法独立权限：任何被告在没有经过救国委员会和公安委员会行政部门审查的情况，不得免于审判，不得释放。经此两项改革，司法权力抽空，成为执行行政权力意志的盲目工具，而且因为盲目，执行得更为凶猛；与此同时，则大大扩展审判对象：——“人民之敌”的适用范围，它包括：

准备复辟王国、奴役和解散国民公会的人；

军事上出卖祖国利益的人；

帮助法国的敌人的人；

欺骗人民的人；

败坏国民士气的人；

传播虚假新闻的人；

不诚实的商人；

乱用公职权力的人；

通过叛乱性文字迷惑公众舆论的人；

削弱革命原则与共和原则并阻止这些原则发展的人；

伤风败俗腐蚀公众良心的人；

——所有这些罪人，一旦被“内心确信法”（如有物质证据则更好）坐实，只适用于一种刑罚：死刑。

这是良心律令吞食理性推理，道德法庭吞食理性法庭的最后一步。断头台解除最后一丝法理程序的束缚，更加疯狂地运作起来。

五、热月颠覆——颠覆者被颠覆

从牧月法令通过，到热月政变，不到５０天的时间，仅巴黎一地就处死１３７６人，平均每周达１９６人，杀人最多时每天达５０人。PJ　　塞纳河水，实在是太红了。

美德越位，恐怖越位，断头台也大大越位。卢梭的革命，开始大量吞食卢梭之子：处死者中属于原特权等级者逐步减少，６月只占１６B　５％，７月更降到５％，其余均为资产阶级、下层群众、军人、官员，其中下层群众则高达４０％以上！PK　　“广场”上一片沉寂，“洞穴”内“暗室”四起。雅各宾派失尽人心，国民公会内种种反对派阴谋四处蔓延。有些议员自牧月法令公布之日起，即不敢回家睡觉，害怕被捕。牧月２４日（６月１２日），布尔东和梅兰在议会发言，要求澄清牧月法令是否废止了议员不受逮捕的豁免权。罗伯斯庇尔认为，这两个议员的发言是“企图把救国委员会从山岳党人分离出来”。

他说：“允许一些阴谋家分裂山岳党人，并且自封为党派领袖，就是对人民的残忍，对人民的谋杀。”

布尔东要求出示证据：“我决不想自封为一党领袖，我要求你拿出刚才那番指控的证据，我已经被说成一个邪恶者了”！

罗伯斯庇尔：“我决不是指布尔东。谁要是对号入座，算他活该。我的职责迫使我描绘这样一幅肖像，如果他认出这便是他，我没有权力阻止他。是的，山岳党人是纯洁的。它是高尚的，而阴谋家绝不是山岳党成员。”

一个声音高叫着：“指出他的名字！”

罗伯斯庇尔：“到应该指出来的时候，我会指出他的名字！”PL　　辩论表明，罗伯斯庇尔已再现卢梭晚年的这一心态：既然我是道德的，那么反对者只可能是站在反道德立场上反对我；

而反道德者不是有错，只可能是有罪；唯我有美德，他人在犯罪……罗伯斯庇尔已经进入内心确信状态，不需要证据，他就可以凭直觉指控任何一个反对者。这样一个直觉敏锐者、“激情迅猛者”，又是大权在握！议院内人人自危，如汤浇蚁穴，一片慌乱。

牧月２７日（６月１５日），瓦迪埃向国民公会报告卡特琳?泰奥事件。被告泰奥是个民间巫婆，逮捕时在她的草垫下发现了一封给罗伯斯庇尔的信，信中把罗伯斯庇尔称为“神人”、“救世主”。泰奥于5月２８日被捕，即花月法令前，拖到此时来公布，显然是有反对派暗中活动，以此败坏罗伯斯庇尔花月法令、牧月法令的道德声誉。罗伯斯庇尔闭门起草反击报告。他悲愤地写道：

“这是为什么，我们总是要提及我们自己？……　　“我们为什么不为自己辩护，就不能为共和国辩护？

“他们为什么总是要把我们和公共利益绑在一起，以致我们如果不为自己辩解，就不能为政府，为国民公会的各项原则辩解？”PM　　罗伯斯庇尔已无可挽回地进入了卢梭晚年的悲剧处境，控诉者被控诉，连语言都极其相似。当他仰天悲问，“他们为什么总是要把我们和公共利益绑在一起—ｐｏｕｒｑｕｏｉｎｏｕｓａR ｔR ｏｎｌｉéｓàlZ ｉｎｔéｒｅC ｔｇéｎéｒａｌ？”他已预设了一个前提：他为自己辩护，就是为人民辩护。“我就是人

民”，在这里又一次出现。奇理斯玛的外倾语式是“无限上纲”：不同政见者必是道德邪恶者，道德邪恶者必是道德罪恶者。奇理斯玛的内倾语式是“无限联系”：把自己和人民、共和国联成一体，攻击他，就是攻击人民，攻击共和国。前者为矛，后者为盾。“我——道德——人民”，成了奇理斯玛祛魅入巫所陷入的最大语言巫区。
７月９日，罗伯斯庇尔出现于雅各宾俱乐部讲演，他再一次强调花月法令的意义：

所有拯救过共和国的法令中，最崇高的法令唯有这一项法令：它把共和国从腐败者的手中夺了回来，它使所有的人民从暴君手中释放了出来，这就是使得美德和诚实成为生活秩序的法令。然而，那些只愿戴着自由面具的人，却在美德法则的贯彻过程中投下了巨大的障碍。ＰＮ　又过了一星期，离事变前１０天，他再次把自己的困境归结为花月法令激起的抵抗，他们中的大多数人对美德这一词语的信念，仅限于家政和私人义务，决不愿将其理解为公共道德，理解为对人民事业的全部奉献，而后一点正是美德的英雄主义、共和国的唯一支柱、人类幸福的唯一保证。ＱＥ　罗伯斯庇尔似乎朦胧意识到，所有的问题就出在这个道德边界的认定？道德通常被人理解为私人事务，而他则坚持道德必须成为强制性的公共状态，心须成为国家、政治、乃至文明历史的唯一基础。

７月２６日，临事变前夜，他在国民公会演说，也是他生平最后一次演说。历史学家将其称为他的“政治遗嘱”。冥冥之中，他似乎预感到什么，急不可待地向历史交代，他此生信仰与这一场革命统一于美德这一基点：

我只知道有两种人：正直的公民与邪恶的公民。爱国主义不是一个政治党派问题，而是心灵问题。谁能作出这种区别？良知和正义。
我说的是什么？美德！没有美德，一场伟大的革命只不过是一种乱哄，是一种罪恶摧毁另一种罪恶。拿走我的良知，我就成了一个可怜的人。ＱＦ　７月２７日晚，热月事件发生。罗伯斯庇尔在国民公会议员们的叫骂声中被捕，他留给这个嘈杂大厅的最后一句话是：
“强盗们得胜，共和国完了。”当晚８点半至１１点，他曾被短暂地营救出３个小时。但在这３个小时内，他无所作为，只是用手枪打碎了自己的下巴。在被人推上断头台前，他先打碎了自己的铁嘴——语言器官。７月２８日下午６点，罗伯斯庇尔一行２２人被送到停放断头台的广场。７点半，他被推上断头台。
他临刑前沉默不语，亦不能语，只是在沉默中最后一次聆听广场上的群众欢呼：“国民公会万岁！”

六、尾声

热月政变后一个月，国民教育委员会终于完成了它拖延已久的报告，论证卢梭应该进入先贤祠。起草人是约瑟夫?拉卡纳尔。卢梭在这份报告中被塑造成一个否定继承权的先锋和妇女道德的改良者。卢梭的政治哲学被悄悄抹去，卢梭对大革命山呼海啸般的影响压缩为一部《爱弥儿》的温良影响。至于《爱弥儿》之精义，拉卡纳尔的解释是：“通向美德的道路，就和通向知识的道路一样”。

１７９４年１０月１５日，卢梭遗棺从落葬地起柩。次日，国民公会的一个代表前去接受卢梭遗骸，仪式进行时，伴奏的是《乡村牧师》的音乐。１０月１７日，卢梭落葬于先贤祠。具有讽刺意味的是，他的旁边就是伏尔泰的灵位。这就意味着“通向美德的道路，就和通向知识的道路一样”。国民公会主席坎巴塞累斯，也是一个名叫让?雅克的人，宣读葬词：

我们向卢梭致敬，我们的再生——我们的道德、风俗、法律、观念、习俗所发生的一切幸运变化，都归功于他。……他使民族重回当初迷途的地方。在卢梭的召唤下，母亲的乳汁缓缓流入婴儿的嘴唇。公民们！这样一个道德的英雄应该进入道德殉教者的祠堂！他的生命将标志一个道德光荣的新时代，而今天，这一祭封神灵的行为，这一全体人民的和声，这一辉煌的庆典，只是一种勉力偿还，偿还自然的哲学家，既是偿还法兰西的骄傲，也是偿还人类的骄傲！ＱＧ　葬礼以《卢梭颂》伴奏。作曲者却是一个断头台亡命诗人的兄弟。

卢梭终于进入了先贤祠，他生前夙愿如愿以偿；

卢梭被掏空了灵魂，他冥府有知，死亦不能瞑目。

注释：

①王养冲、陈崇武编译：《罗伯斯庇尔选集》，Ｐ　２６９。
②同上，ＰＢ ２４９。
③此事可参见布罗姆：《卢梭和道德共和国》，Ｐ　２３０。
④《罗伯斯庇尔全集》，第４卷，Ｐ３５—３７。
⑤启蒙哲学家与旧王朝、诸王室的关系，可参见索布尔１９８１年暑假来华东师大讲演稿。尤其是《哲学家与革命》一章，材料更为翔实。
⑥同③，Ｐ　２２７。
⑦《罗伯斯庇尔全集》，第９卷，Ｐ１４３—１４４。

⑧饶勒斯：《法国革命社会史》，第８卷，ＰＢ ７４。
⑨参见卡夫克："恐怖与百科全书派"，载法国《近现代史》杂志１９６年第１４期，Ｐ２８４—２９５。
DE 瓦尔特：《罗伯斯庇尔》，Ｐ３９１—３９２。
DF 参见①Ｐ２５８—２５９。
DG 负像：ｎｅｇａｔｉｖｅｉｍａｇｅ；贡布里希用语。大意为对位而立之映象，见《理想与偶像——价值在历史和艺术中的作用》，上海人民美术出版社１９９１年版，Ｐ１７３。
D H 转引自刘宗绪："雅各宾专政在法国大革命中的历史地位"，载《法国史论文集》，三联书店１９８４年版，Ｐ９７。
DI 转引自瓦尔特：《罗伯斯庇尔》，Ｐ３８８。
DJ 转引自陈崇武：《罗伯斯庇尔评传》，Ｐ１６８。
DK 王养冲、陈崇武编译：《罗伯斯庇尔选集》，Ｐ２３５。
DL 语出王养冲先生为此篇演说中文译文所加的题注。见王养冲、陈崇武编译：《伯斯庇尔》，Ｐ２２８。
DM 《圣鞠斯特全集》，第２卷，Ｐ３７２。
DN 马迪厄：《法国革命史》，Ｐ２９１。
OE 瓦尔特：《罗伯斯庇尔》，Ｐ３８６。
OF 同上，Ｐ３９０。
O G 丹东处死后，群众中流传出颂扬他的歌谣。这是其中一首歌谣的最后叠句。转引自中国法国史学会编：《法国史通讯》第八期楼均信：
"论丹东的历史作用"。
OH 同DK，Ｐ２４８。
OI 《卢梭通信集》，牛津１９６７年版，第３９卷，Ｐ９８。
OJ 同DK，Ｐ２４８—２６４。
OK 同③，Ｐ２４７。
OL 同DJ，Ｐ ２５６。
OM 《罗伯斯庇尔全集》，第１０卷，Ｐ４７７。
ON 同DJ，Ｐ２５６。
PE 《罗伯斯庇尔全集》，第１０卷，Ｐ４７７。
P F 蓝色外套，黄色长裤。卢梭之后，歌德在《少年维特之烦恼》中有安排维持，着此服式而死，一时流行欧洲，人称"维特服"。
PG 沙尔?拉波波尔：《饶勒斯传》，三联书店１９８２年版，Ｐ２１３。
PH 同③，Ｐ２５５—２５６。
PI 同OI，第３０卷， ２９。
PJ Ｇ?迪金森：《近代法国的革命与反动》，伦敦１９２７年版，Ｐ３３。
PK 转引自张芝联主编：《法国通史》，北京大学出版社，１９８９年版，Ｐ１９０。
PL 《罗伯斯庇尔全集》，第１０卷，Ｐ４９２—４９４。
PM 同上，Ｐ ５０７。
PN 同上，Ｐ５１９。
QE 同上，Ｐ５３１。
QF 同上，Ｐ５５４—５５６。
QG 同③，Ｐ２８。

第九章　后论

一、先验与经验共创历史
二、解构与建构平等对话
三、价值理性与工具理性相互界定

三、价值理性与工具理性相互界定

山怀孕了，宙斯很吃惊。但山生了个老鼠。你把我看作老鼠？总有一天，你会把我看作狮子的。

——阿泰纳奥斯：《学者们的宴会》

巴黎有日出，喷薄欲破晓。不消多时，塞纳河边的辉煌日出，却沉沦为悲壮的日落，沉落新利维坦的巨口。“道”高一尺，魔高一丈，巨大的理论创见，导致巨大的理论流产，“共和二年的文化革命”几乎成为一个血污交汇的流产病房。然而，这不仅仅是卢梭、罗伯斯庇尔的个人失败，而是人类藉法兰西之手第一次挽救此岸、在此岸创造彼岸的失败。从１７９３年以来，卢梭之巨掌仍然提拎着近代文明的痛处；罗伯斯庇尔之遗体，仍然压迫着世俗社会的脉动。这是两个失败的英雄，失败的英雄却比成功者留下了更为丰厚的精神遗产。

正如当年卢梭从教会死手中接过救赎论遗产，我们今天是否也应该掰开卢梭的死手，从中救活他道德理想主义的遗产？正如罗伯斯庇尔对中世纪道德生活有不忍之情，我们今天是否也应该对法国大革命的执着追求有一份不忍之情，建立起一种在学理上饱含同情的批判？让我们试试看。

一、先验与经验共创历史

卢梭从先验逻辑进入历史，反对伏尔泰对既往历史的乐观估价，断然否定人类的已然状态。他从先验原理抽象出几条不证自明的逻辑起点，喝令江河改道，放弃已然，进入应然。这种先验主义政治理想一度成为法国大革命追求的目标、罗伯斯庇尔的政治实践。法国大革命失败，启蒙运动灰飞烟灭，卢梭哲学又成为西方人在１９世纪甚至２０世纪津津乐道的百年笑柄。德国历史主义学派曾讥讽卢梭的社会契约论没有考古学根据，英国分析主义学派亦曾把法西斯主义出现归咎于卢梭哲学，数典骂祖，振振有词。他们把２００年来旧大陆所有的起义、革命都归咎于卢梭，尤其归咎于卢梭以先验反对经验，以逻辑指控历史那一份哲学遗产。

这就把婴孩连洗澡水一起倒掉了。

后人批判卢梭之越位，批判卢梭无边界意识，目的之一，是帮助自己建立一种有边界意识的批判态度，不能以无边界的批判对待无边界意识的批判者。否则，在倒掉婴孩的同时，后人自己也有跳到那盆洗澡水里去的危险。

人类切不断历史，也离不开逻辑。对前者的尊重，构成经验主义的历史态度，对后者的探索，构成先验主义的理想追求。前者是长度，累计人类历史之渊源，后者是宽幅，测量人类自由意志之极限，前者是纵向的积累，后者是横向的扩展。没有前者，即没有时间，没有后者，即失落空间。人类若要向第三维——高度飞跃，进入三维空间，必须经验历史与先验逻辑的共同扶持：前者作轮，提供足够的滑行速度，后者作翼，提供应有的起飞升力。

卢梭之出现，从某种意义上说，即意味着先验逻辑从笛卡儿式的学者书斋，走向社会生后的自由重建。它意味着自由意志的第一次抬头。人类以卢梭为目，才第一次睁开了眼睛，方能打量既往历史，审视既往历史。卢梭是人类的骄子，因为他首先是人类的巨眼。人类藉此巨眼，才能摆脱睁眼瞎的困境，回过头来审视周身上下，才能看见在历史现实的地平线后方，还有一个逻辑重建的广阔天地。卢梭之出现，是人类自身发展史中的重大事件。

这一事件一开始，是以突然打断人类历史经验积累的莽撞形式出现的，是以无套裤汉的性格特征出现的。打断者被打断，颠覆者被颠覆，法国革命失败，才教会这个自由意志的无套裤汉必须尊重历史，尊重经验主义的绅士风度。反过来也是这样。经验主义惊魂沉定之后，也开始尊重先验主义的开阔视野，与之握手言和，共同创造历史。法国革命以来的２００年，如果说，它的进步幅度远远超过人类以往历史任何一个等长阶段，２００年超过２０００年，这就是经验与先验、自由与必然、逻辑与历史共同创造的结果。法国大革命在《人权宣言》中颁布的那些原则，已经成为２００年后人类共同生活必须遵循的文明准则，它已经从先验变成了经验，沉淀为人类历史积累层中最可宝贵的一个层面。如果要从人类最近２００年的文明积累中抽去这一层面，那么整个近代文明的大厦必然倾塌，成为经验积累的一堆残片。在这种时候，人们就会发现，先验已经溶入经验，经验已经容纳先验，双方已经共同创造了近代文明的历史。这一部历史可以为两种相反立场所用。一部分人们可以以此认为法国革命已经失败，另一部分人们可以以此论证法国革命已经胜利，而且永生；但是，不能设想，当第三部分人们一定要从经验积累层面中剥离出原来是从先验源头流动过来的那一部分，还经验于先验，欲置死地而后快，他们还能够与自诩的经验主义立场相统一？他们可以这样做，但是当他们这样做时，首先就违背了经验主义的要旨：承认并尊重以往历史的不可中断。

先验与经验交锋，历史与逻辑互动，必然与自由融合，这是法国革命后人类精神生活一种最可贵的趋势，也是启蒙运动分裂之后留给１９世纪、２０世纪人们最可宝贵的遗产。正是在这个意义上，我们方能理解黑格尔在启蒙运动之后的殚精竭虑：他为何提出人类史当是一部从必然王国向自由王国的飞跃史？他为何留下那句睿智无比的格言：“凡是存在的，都是合理的；凡是合理的，都是存在的”？他的这句格言如今已被到处引用，引用得过滥过俗，以致模糊了黑格尔的原意。黑格尔原意有着当时具体针对性，是站在第三维高度上发言，凝结着他综合启蒙运动分裂、法国革命失败的良苦用心：“凡是存在的，都是合理的”，总结的是经验论、洛克、伏尔泰；“凡是合理的，都

是存在的”，总结的是先验论、笛卡儿、卢梭。尤其是后一句，黑格尔已天才地预见到：先验论先与历史对抗，继而转化为经验的形式、经验的结果，最终也能够进入历史。

因此，我们可以毫无愧色地说：法国革命以来的这部２００年史，是先验论与经验论共同创造的历史。法国革命２００年以后的历史，也必然是先验论与经验论共同创造的历史。

二、解构与建构平等对话

卢梭提出的另一个挑战性问题，是文明解构与文明建构的关系问题。

卢梭之出现，使人们意识到，历史进步是由文明的正值增长与文明的负值效应两条对抗线交织而成。前一条线导向人类乐观的建设性行为，后一条线导向人类悲观的批判性行为甚或是破坏性行为。前者维护既成的文明结构，只同意添砖加瓦，不同意根本改造，并坚信随着文明的正值增长，文明内部即使存在有一开始盲目进入而造成的起点弊端，也会随着后补改进而逐渐消失。后者则怀疑已然状态的第一层基面出于非理性的盲目，文明一起步就意味着这些盲目因素的历史化、扩大化过程，因此，他们拼命抗住伏尔泰进步时钟上的指针，要求拆卸这一时钟表面后面的机芯，而不是改变表面上的刻度。也就是说，他们要求从文明的根部而不是从文明的现状来批判，并在这种批判中将文明解构后再来一个重新建构。（此处出现理性与非理性的吊诡：伏尔泰哲学表面上是理性的，然而他对历史的宿命论态度，表明他骨子里具有怀疑论的非理性倾向；卢梭以非理性的面目出现，但他对文明起源的审视态度，证明他具有强烈的理性化倾向。故而我始终拒绝用理性与非理性的分析框架来划分伏尔泰与卢梭，一如我始终拒绝用保守与激进的分析框架来划分这两者的政治主张。当然，这种拒绝并不排除在具体问题上使用理性与非理性的概念。我想，马克斯?韦伯之所以使用价值理性与工具理性的分析框架，而不使用现成的理性与非理性的对分法，凝集着他在方法论上的良苦用心。这种良苦用心对后人的启迪意义，就在于像韦伯这样的思想家，当他们构思一种分析框架时，首先避开了什么，而不是首先创造了什么？）　　卢梭出现以前，未必没有文明解构者及其解构事件。如历史上的奴隶起义、农民起义、早期雇佣工人起义，都有过“焚书”举功。只不过他们是盲目的、不自觉的“文明解构者”。卢梭出现以后，从两个方面结束了这种状态，或延伸了这种状态。一是文明解构从盲目走向自觉，第一次拥有理论根据；二是文明解构从底层群众扩及到知识分子，一部分知识分子从后院放火，参加院外解构队伍，如１７９３年共和二年的“文化革命”，如１９６８年从法国起源然后席卷欧美大学校园的“五月风暴”。这种文明建构与文明解构的冲突贯穿于整个文明史，使人类文明进步始终处于一种两极张力的紧张状态，并由此获得动力，在两极之间摇摆前进。历史上绝大多数思想家都属于文明建构的行列，只有极少数思想家在当时敢冒天下之大不韪，提出文明解构的主张。这两种思想家对文明进步扮演着不同的功能角色，前者如蜜蜂，忙于采花酿蜜；后者如蚯蚓，拱松文明的根部土壤。两者功能都不可缺少，但也不可相互取代。

一般说来，前者务实，重视操作，容易流于保守；后者高远，重视理想，容易出现凌空蹈虚的失误。文明解构从思想进入实践，这样的历史时期并不多见。但是一旦进入，那将是整个社会逸出常规的非常，运动。为了对抗常规运动的巨大惯性，它有可能冒险打开潘多拉的盒子，打开那个被常规禁忌封存着的危险能源——底层社会骚动不安的反叛激情，造成大众参预的猛烈局面。这时候，或在这之前，如果这个社会的精英文化能够及时吸纳、整合下层参预能量，政治制度能够吸纳、整合社会参与冲动，那么，这个社会或能争取到一段长时间的改革期，从容吸收、消解文明解构的爆炸性能量，化对抗为对话，化危机为机会，建立起解构与建构的文化性对话，社会性交流。文明结构本身也能渡过这段危险时期，进入逐步完善的自我改进机制。反之，则一发而不可收拾，改革变成革命，文化性对话变成政治性全面对抗，最后触发一场文明结构的全面解构，如１７９３年巴黎街头出现的轰轰烈烈的局面，那就难免出现江河横溢，人或为鱼鳖的重大悲剧。在这一方面，法国启蒙运动的吸收能力和法国政治制度的整合功能，不尽人意，都未起到应起的作用，留下了深重的教训。在这个意义上说，法国革命之所以爆发，爆发后突破社会革命、政治革命的特定界限，进入革“革命”的命的激进化、全盘化的白热阶段，确实不能完全归咎于卢梭思想和罗伯斯庇尔个人，或归咎于雅各宾专政单一方面。

法国革命未能建立起文明解构与文明建构的平等对话，双方都付出了惨重的代价。革命后，经过几代人的自然淘汰，社会分裂和情绪冲动逐渐平息，法国人开始正视大革命的起因和遗训，并将这种研究成果用于社会对话的制度建设，才出现了长期稳定的和平局面。当然，文明解构与文明结构的冲突依然存在，柏格森、萨特、加缪乃至今天还活着的德里达，他们对文明结构提出的当头棒喝，兜底质问，不知要比卢梭当年深刻多少倍，强烈多少倍。但是，两者的关系由于建立了平等对话，却从恶性对抗进入了良性互补。文明建构与文明解构之间的千年阻隔被打通后，前者能够不断听到来自后者的呼喊，随时修正文明增长造成的负面效应；后者获得合法化、社会化身份，也就遵守与前者和平对话的社会法则，从武器的批判转向批判的武器，再也用不着诉诸暴动，诉诸极端行动。到这个时候，法国人才可以松一口长气，放心地说一声：“我们终于结束了法国革命，马拉、丹东、罗伯斯庇尔即使起而复

生，也是英雄无用武之地。”

从恶性对抗到良性互补，卢梭提出的问题，法国人用了将近两个世纪的时间才找到了解决这一问题的合适途径，终于在二者之间建立了平等对话的社会机制。这一历史过程及其教训，值得其它地区、其它国家的人民念之思之。

三、价值理性与工具理性相互界定

卢梭留给后人的最大问题，是如何评价他与启蒙运动的分裂，如何评价他在那场分裂中苦心经营的那份价值理性？

卢梭的价值理性，首先是以对抗启蒙运功主流学派的工具理性的形式出现的。这场分裂，当然是启蒙运动当事人的不幸。然而同样由于分裂，后代人的眼界却大大拓宽，得到了启蒙运动的双份遗产。价值理性与工具理性的早期对抗，可能是近现代大陆政治思潮与英美政治思潮分道扬镳的起点。本书集中探讨了价值理性在法国革命中过于泛滥的祸害，但是，本书限于篇幅难以申述的另一部分史实，也会说明价值理性与工具理性不可偏废，两者必须兼容并举。以罗伯斯庇尔的形式再现价值理性的一家独大，或是以反卢梭的形式造成工具理性的一家独大，都将给人类文明的健康发展造成偏残畸形之后果。欧陆先验政治思潮有它的克星，英美政治思潮也有它的克星。由于英美政治思潮偏重工具理性，拒绝价值理性的终极关怀、目的追问及道德热情，英美经验政治思潮占优势的国家和地区，普遍发生社会性精神危机与政治冷感症，因此才发生新左派运动和法兰克福学派对英美政治从左翼立场出发的批判运动。两方面的史实说明，卢梭的价值理性与启蒙学派的工具理性，应该构成人类精神平行飞跃的双翼，两者之间的相互对峙，相互解毒，可能是文明社会健康发展的较佳模式。

既然是相互对峙，道德理想主义的边际界限在哪里？或者换一个问法，在政治生活中，价值理性相对工具理性，究应定位在哪里？

我的看法是，价值理性应该定位于社会，而不是定位于国家，定位于政治批判，而不是政治设计，定位于政治监督，而不是政治操作。

近代化是理性祛除神学巫魅的历史过程。近代政治理性化，当应是中世纪神学政治论的消磁过程，也应是卢梭式政治神学论的消磁的过程。与此同时，近代化还应是人的道德尊严高扬过程，因此，近代化的另一方面，则应是接受卢梭—罗伯斯庇尔精神遗产的过程。谁来接受这一精神遗产？怎么接受这一精神遗产？宗教神学来承担，伦理学来承担，政治哲学来承担。政治哲学应该与前二者携手，唯独与政治学分手，成为“非政治的政治学”。政治哲学退还政治学之本位，纠正本身之越位、错位，才能克服反异化理论在这里走向本身异化之弊病，找到自己的位置。在此前提下，政治哲学从人性本善的高处进入，开辟社会、文化、政治的批判层面，从外界进入与政治学操作过程的接触锋面，与之交锋、交流；政治学从人性本恶的低调进入，开辟制度约束的规范层面，承担政治操作的行为功能，同时承认并接受来自界外的批判层面；这两个层面前者在上，后者在下，前者在左，后者在右，前者在野，后者在朝，方是各自的边界划定，各自的动态范围。

道德理想主义的价值理性，在边界限定以后，才能在近代化社会健康发展，也应该在近代化社会健康发展。卢梭思想作为１８世纪的精神早产儿，在那个时代的社会实践中，可能意味着对近代化潮流的反动。但是，它在２０世纪经过工业社会、后工业社会的污水排灌以后，又可能梅开二度，绽开它新的花朵。作为现代社会批判运动的价值资源，而不是政治蓝图的乌托邦设计，让?雅克?卢梭的名字，是可以也应该获得第二次生命。

四、政治神学论的消亡

在确定价值理性边际界定以后，本书最后一点篇幅，可以用来讨论本书最先在引言中提出的那一问题了——如何结束政治神学论？

结束政治神学论的答案，可能就在政治神学论的清理过程之中。

近代政治神学论是中世纪神学政治论的变相延伸。基督教千年王国的道德理想，在它放弃神学形式以后，第一次把握住了此岸世俗政治的具体运作。它是以牺牲形式为代价，赢得了在历史实践中的实质性进展。它得了一次大便宜。神学政治论过渡为政治神学论，撇除这一过程中具体的历史内涵，仅从政治思维的逻辑演变而言，大致经历有这样三个环节：

１、视人类历史为一幕漫长的道德悲剧——历史进展即意味着道德沦丧，因而要求截断已然，重写应然。重写之历史，则是道德救赎之进展，新历史的终极目的，是道德悲剧变为道德喜剧的——道德理想国的建成。也就是说，政治神学论首先起步于把历史道德化；

２、重写历史拯救危亡的道德热望，寄托于超凡脱俗的个人：或圣贤，或先知，或半神半人之奇理斯玛。个人横空出世，先对政治国家施行道德改铸，然后藉道德国家之权威，推行“公共意志”，强行改造世俗社会。也就是说，在历史道德化以后，紧接着的就是政治国家的道德化；

３、政治国家合法性奠基于“善”，而不是独立于“善”，由此获得道德霸权，因而有理由以“善”凌“恶”，凌驾于“恶”之社会。这就出现政治国家高踞于而非服务于市民社会态势：政治国家居高不下，以道德鸟瞰的方式裁夺市民社会。这种道德裁夺，当然有断头台暴力作后盾——“没有恐怖的美德是软弱的”，然而它确有区别于历史上其他专制暴政的另外一面：暴力有道德语言为根据——“没有美德的恐怖是邪恶的”。暴力在道德语言中为自己开辟道路，它的扩张能力远远超过历史上仅有暴力没有道德美感的专制暴政，它能够从人的外在行为进入人的内在心灵，使被统治者心悦诚服地与统治者合作，内外结合地改造自己，改造他人，直至改造市民社会的每一个细胞原子。这种内心统治法，即卢梭所设计罗伯斯庇尔所推行的“第四种法律”——没有成文可寻，却“镌刻在每一个人内心深处”——特拉西和拿破仑正确地称之为行“ｉｄｅｏｌｏｇｉｅ”，英国人正确地称之为“ｉｄｅｏ－ｌｏｇｙ”，即“意识形态”。意识形态裁夺市民社会，并为市民社会所接受，是历史道德化、政治国家道德化的必然结果。最终出现的，是卢梭社会化学工程的终端结果：市民社会终为“恐怖美德”所化，形成整个民族从政治国家到社会细胞通体祛魅入巫——意识形态化。

在上述逻辑三环中，第一项逻辑不可能消亡，也不会消亡。尽管它把历史道德化，是混同了应然判断与实然判断，混同了价值世界与事实世界。只要历史存在一天，就应该允许一部分人，每一天都能对历史进程提出道德化的要求。这一部分人通常是近代人文知识分子，他们是古代僧侣的遥远后裔。他们对历史已然状态的抽底追问，他们对社会现实的道德呼吁，是人类精神财富中最值得珍惜的一部分。历史进程应该兼顾从这一部分人中发出的道德要求，才有可能左右兼顾，不把世俗化进程推进得那样蛮横，那样独断。本书之所以在否定卢梭政治哲学以前，尽可能充分肯定卢梭的道德关切，苦心作意，即在于此。同理，本书之所以不在一般意义上否定道德理想主义，而是着力于批判意识形态化的省德理想主义，也是属意于此。

那么，能够做的文章只能从道德理想主义与政治国家的脱钩开始，从转变政治国家的道德理想主义的功能与方向开始。从这里开始，结束的就不是政治，也不是神学，而是政治与神学的分离：还政治于政治，还神学于神学，政治独立于“善”，神学或道德理想独立于“政治国家”。一旦实现这种独立，消亡的就不是政治，也不是神学或道德理想，而是政治神学论及其历史性的祸害——意识形态。

要实现这一分离、消亡，当然需要政治的、社会的、乃至经济的多方面条件。仅从知识分子这一端而言，他们似应对传统的政治思维首先完成某种自我转折，自我调整。政治神学论的出现，是从追求观念统治而来，知识分子是始作俑者，尽管他们后来身受其害。卢梭是知识分子，罗伯斯庇尔是知识分子，拿破仑确有理由把知识分子称作观念分子、意识形态分子，（ｉｄｅｏｌｏｇｕｅｓ）。每一个具有精神追求的知识分予，如果对此没有边界意识，就是一个潜在的雅各宾党人，潜在的法西斯分子！他的精神追求越执着，他的意识形态潜能就越强烈，他的存在方式就越危险，越富侵略性。对应前述政治神学论得以发生的三项逻辑关联，知识分子的政治思维乃致角色定位，是否应从下列三点开始转折？

１、对历史的道德化要求，应从先验目的论转变为经验过程论。这一转变不是放弃理想主义，而是改变理想主义相对世俗形态的存在方式：从居高临下转为平行分殊，从空间扩张转为时间延伸。至善理念永远是可近不可即的目的，目的只有相对于过程才有意义。过程不是既定目标的当下空间，而是先验与经验相伴相生的时间延伸。只有把道德要求从空间化为时间，才能切断观念形态走向意识形态的通道，才能避免道德理想变为一家独大一时横溢的道德灾变。

２、对政治的道德化要求，应从谁来统治（Ｗｈｏｇｏｖｅｒｎ）转变为如何统治（Ｈｏｗｇｏｖｅｒｎ），从哲学化统治，转变为技术性统治，以垂直上下的道德增压转变为平铺制衡的制度规范，以制度规范领袖，而不是让领袖凌驾于制度，在制度外搞“广场短路”。制度规范独立于“善”，独立于道德观念，以不善为大善，以非道德为最道德。制度独立于“善”，却是“善”的固态凝结，是政治体系内部道德要求的集中体现。一句话，永远放弃自柏拉图以来的“哲学王”梦想。

３、至于道德理想主义本身，作为一种批判立场，应从制度层面退出，在制度层面外安营扎寨，建立政治批判系统。制度操作体现实然，政治批判体现应然。制度形成过程内部已凝结有固态之“善”，制度操作过程的外部环境又处于政治批判之“善”的液态包围之中。内受制于规范，外受制于批判，政治国家才能最终改变对市民社会的凌驾态势。道德理想作为批判功能而使用，并不是作为政治国家凌夺市民社会的张本而使用；道德理想是从社会这一端向政治国家施压，对政治国家布以道德禁忌，而不是相反，从政治国家这一端向社会施压，对社会施以道德禁忌。

经此三项转折，尤其是第三项中道德理想主义在角色功能上的转换、施压方向上的转换，道德理想主义才能最终与政治神学论脱钩，不为专制所用，反为民主所用，不为意识形态所用，反为消解意识形态所用。道德理想主义

与政治神学论脱钩之日，即为意识形态消亡之时。

事实上，近代意识形态发展到晚期，已腐败为既无理想又无道德的赤裸裸主义，是道德与理想的双重对立之物，与当初法国革命１７９３年的道德美感不可同日而语。它是变种，又是孽种。时势所易，道德理想主义必然与政治神学论脱钩，必然是以近代意识形态的对立批判者的方式，重新出现于当代社会。正是在这个意义上说，洗干净的孩子是孩子，而且是更值得珍惜的孩子。

让我们套用罗伯斯庇尔的卢梭语式，作为本书的结语，作为本书作者对这两位１８世纪道德英雄的祭奠：

“不，罗伯斯庇尔，死亡不是长眠，死亡是不朽的开始；”

“法国革命中的卢梭应该死，因为法国革命后的卢梭需要生！”

参考文献（略）